REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul IX (81), Nr. 3, IULIE—SEPT., 1999

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
— SIBIU —

ex. 1

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
• ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

3

SERIE NOUĂ, Anul IX (81), Nr. 3, IULIE—SEPT., 1999

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA
ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
C. v. 45.10.4.09.2, B.C.R. Sibiu

PROBLEMA FOLOSIRII INSTRUMENTELOR MUZICALE ÎN CULTUL ORTODOX

1. Aspecte generale

În cultul Bisericii Ortodoxe nu se folosesc instrumentele muzicale — sau cel puțin, nu în sensul folosirii lor curente. Este adevărat că există **clopotul și toaca**, și uneori clopoțelul de altar, dar se poate observa că, de regulă, acestea se folosesc în afara spațiului liturgic propriu-zis — clopotele sunt în clopotniță, iar toaca se bate în fața sau în jurul bisericii — și, de asemenea, în afara slujbei, cel mai adesea înaintea acesteia.

Folosirea clopotului sau a clopoțelului în „interiorul" slujbei, de exemplu în anumite momente ale Sfintei Liturghii, se limitează la **semnale** de atenționare sau de marcare a acelor momente. De asemenea, unele procesiuni, festivități, înmormântări (prohodiri) sunt „acompaniate", în anumite momente, de sunetul clopotelor.[1] Totuși, în general, folosirea instrumentului are un caracter de excepție[2] sau cu totul secundar,[3] eventual facultativ, și oricum, în aceste cazuri „muzica instrumentală" se reduce la câteva **semnale** sonore.

*

Dar există — și a existat de la începuturile creștinismului, după cum vedem din numeroasele mărturii patristice[4] — o problemă a folosirii (sau nefolosirii) instrumentelor muzicale în cultul creștin. Sau cel puțin, în cazul folosirii limitate, ca în Biserica Ortodoxă, care folosește clopotele și toaca, lucrurile se pot reformula în sensul **măsurii** în care pot fi între-

1 Despre tipicul folosirii clopotelor, v. *Tipic bisericesc*, București, 1976, p. 290—292.

2 V. Irenäus Totzke, *Die Bedeutung des Chorals in der Musik der Ostkirche*, în „Hermeneia", 1995, nr. 3, p. 137 ș.u.

3 Caracterul excepțional (sau secundar) al folosirii instrumentelor muzicale în cultul creștin este evident, fie că este vorba de mențiționări aproximative din primele secole ca, spre ex., la Sf. Ioan Gură de Aur, *În Ps. 149, 3*, cf. Théodore Gérold, *Les Pères de l'Eglise et la Musique*, Paris, 1931, p. 124, fie în cazul folosirii, mai ales cu rol ritmic, a unor instrumente de percuție (trianglu, talgere) în Biserica Coptă actuală (vechi-orientală), deci în zona răsăriteană, mai apropiată de Ortodoxia propriu-zisă, cf. Ireneus Totzke, *Dir singen wir (Beitrage zur Musik der Ostkirche)*, St. Ottilien, 1992; p. 220.

4 Théodore Gérold, *op. cit.*, p. 123-134 (cap. „Instrumentele muzicale") grupează multe din aceste mărturii (Sf. Clement Alexandrinul, Atanasie, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur și alții), majoritatea clar *împotriva* folosirii instrumentelor de către creștini; v. și *ibid.*, p. 180-190 (cap. „Instrumente reale sau instrumente imaginare?").

buinţate, asociate cultului, instrumentele muzicale. Problema a rămas mereu în actualitate[5] din câteva motive care este interesant a fi menţionate.

În primul rând, instrumentele muzicale sunt şi au fost permanent prezente în muzica majorităţii religiilor — având adesea funcţii rituale sau fiindu-le asociate origini mitice (divine)[6] — ca şi în toate muzicile cu caracter laic, profan.[7]

Pe un plan mai practic, la marile festivităţi, laice sau religioase, în spaţii mari, deschise (în aer liber), s-au putut observa în mod concret o serie de calităţi sonore („tehnice") ale unor categorii de instrumente. Mai ales instrumentele de percuţie (tobe, timpane, talgere etc.) şi cele de suflat (trompete, trâmbiţe), prin tăria sunetului lor pot servi la (co)ordonarea ritmică a mulţimilor, spre exemplu în cazul procesiunilor, sau transmiterea de semnale puternice, acolo unde vocea omenească singură era prea slabă sau unde mai multe voci nu puteau fi coordonate prin gestica dirijorală din cauza distanţei şi „întârzierii" sunetului, a marii mulţimi sau a altor factori obiectivi.

Este de remarcat faptul că şi în Bizanţ orga, spre exemplu, era folosită pentru semnale în cadrul unor procesiuni ce puteau porni chiar din biserică, dar totdeauna în afara „timpului şi spaţiului cultic" al Bisericii.[8] Astfel încât, problema instrumentului muzical s-a menţinut, până la urmă, în legătură cu încadrarea sa în economia (sau iconomia) cultică, în slujbele Bisericii.

În vremurile mai noi, argumente în favoarea încadrării instrumentelor în cult vin în special din direcţia celorlalte mari confesiuni creştine, care le folosesc în cadrul cultului lor, cea catolică (unde mai ales orga şi-a câştigat, de-a lungul timpului, un loc privilegiat[9]) şi cea protestantă — muzica instrumentală atingând uneori culmi artistice şi spirituale greu de contestat, cum este, spre exemplu, cazul creaţiei lui J. S. Bach.[10]

Mai poate fi amintit şi aspectul muzicii şi muzicologiei „culte", mai ales occidentale, uneori cu o mare încărcătură de idei, dezvoltate în ultimele câteva secole[11] şi care, datorită mai ales mass-mediilor actuale, a cunoscut o foarte mare răspândire, până într-atât încât se poate crea câteodată impresia că muzica instrumentală ar putea fi folosită şi în cultul Bisericii, la fel cum este folosită în multe alte situaţii festive, ceremoniale. Dar este vorba de o muzică „cultă", cultivată, şi nu „cultică",

5 Gh. Şoima, *Funcţiunile muzicii liturgice*, Sibiu, p. 93—100 (cap. XI, „Dacă muzica instrumentală poate îndeplini vreo funcţie cultică creştină").

6 V., la modul general, *Encyclopédie des musiques sacrées*, vol. I, Paris, 1968; sau Curt Sachs, *The History of Musical Instruments*, ed. II, London, 1942, p. 25, 34.

7 Lucrul este evident pentru orice *Istorie* a muzicii.

8 Egon Wellesz, *A History of Bizantine Music and Hymnography*, ed. II, Oxford, 1961, p. 105-109, 366.

9 Claude Duchesneau, Michel Veuthey, *Musique et liturgie* (Le document *Universa Laus)*, Paris, 1988, p. 173.

10 Winfried Kurzschenkel, *Die theologische Bestimmung der Musik*, Trier, 1971, p. 22-32.

11 Dintr-o bogată literatură, v. spre ex. doar lucrarea lui George Bălan, *Muzica şi lumea ideilor*, Bucureşti, 1973.

ci laică — cel mult „para-cultică", dacă luăm în consideraţie tot ceremonialul ce însoţeşte desfăşurarea unui concert sau spectacol muzical.

Dintr-un alt punct de vedere, în ultimele câteva secole (aproximativ din sec. al XVIII-lea), instrumentul muzical şi-a făcut apariţia din ce în ce mai insistent în domenii imediat apropiate cultului ortodox — ba chiar se poate spune că uneori, într-un mod insidios, şi în interiorul cultului, în cadrul cântării liturgice.

Astfel Gheorghe Şoima remarca faptul că în cazul „jocurilor"[12] complexe de clopote,[13] acordate în aşa fel încât să poată reproduce unele melodii şi manevrate mecanic sau electric, s-ar putea vorbi deja despre o folosire muzical-instrumentală a lor în cadrul slujbelor.[14] De asemenea, „frecventele părţi de cor «mut», care însoţesc pe câte un solist [în cântarea bisericească corală armonică — n.n.], nu sunt oare asemănătoare unor acompaniamente instrumentale? Când nu produce cuvinte, ci numai sunete vocalizante, sau nazale, prin ce se deosebeşte organul vocal uman de un instrument muzical, decât prin timbrul său carnal şi prin faptul că este manevrat de voinţa noastră ceva mai direct".[15]

Şi în domeniul predării şi teoriei **psaltichiei** tradiţionale (pur vocale), instrumentele de un fel sau altul au ocupat un loc uneori destul de important. Se uită adesea că Hrisant de Madit, principalul creator al „sistimei celei noi" (reforma care-i poartă numele, „hrisantică", şi pe care a realizat-o împreună cu Grigorie Protopsaltul şi Hurmuz Hartofilax la începutul secolului trecut[16]) a folosit în **Mega Theoretikonul**[17] său, pentru definirea acustică a intervalelor diferitelor **ehuri**, instrumentul cu corzi de origine orientală numit **pandoura**,[18] la care se pare că excela — ca şi alţi protopsalţi ce cântau la diferite instrumente orientale (!) — şi pe care îl şi recomanda, alături de **ney** (un instrument de suflat din familia flautelor sau a fluierelor, de asemenea de origine răsăriteană, pe care se pu-

---

12 De remarcat faptul că în Apus, unde instrumentul şi-a găsit o mai întinsă utilizare în cultul creştin, s-a păstrat distincţia (terminologică) între a cânta la un instrument — *play, jouer, spielen* (oarecum „a juca") — şi a cânta vocal — chanting, chant, Gesang; cp. Thrasybulos G. Georgiades, *Sakral und Profan in der Musik* (1960), în vol. „Kleine Schriften" (Münchener Veröffentlichungen zur Musikgeschichte, Band 26), Tutzing 1977, p. 100.

13 Se poate observa de asemenea că, într-o reciprocitate a folosirii sale bisericeşti, clopotul apare şi ca *instrument muzical* în cadrul orchestrei simfonice, v. *Dicţionar de termeni muzicali*, Bucureşti, p. 102.

14 Gheorghe Şoima, *op. cit.*, p. 97 ş.u.

15 *Ibid.*, p. 98 ş.u.

16 Titus Moisescu, *Începuturile tiparului muzical românesc în notaţie bizantină (Petru Efesiul-Macarie Ieromonahul-Anton Pann)*, în „Prolegomene bizantine — Muzica bizantină în manuscrise şi carte veche românească", Bucureşti, 1985, p. 84; Gheorghe Ciobanu, *Teorie, practică, tradiţie: factori complementari necesari descifrării vechii muzici bizantine*, în „Studii de Etnomuzicologie şi Bizantinologie", vol. III, Bucureşti, 1992, p. 130.

17 Chrysanthe de Madyte, *Mega Teorêtikon tis mousikês*, Trieste, 1832.

18 Cf. Frank Harry Desby, *The Modes and Tuning in neo-byzantine Chant*, Michigan, 1974 (dissert. microfilm), p. 95 ş.u.

teau obține și intervale mai mici de un semiton,[19] deci era adecvat microtoniilor cântării psaltice).

· Începând cu anul 1881 Patriarhul Joachim III a însărcinat o comisie de specialiști cu stabilirea unor parametri cât mai preciși ai cântării psaltice; se urmărea oarecum un fel de „standardizare" a bazei tonale, a tempo-urilor — prin folosirea metronomului (!) — și a textelor cântărilor. Această comisie cuprindea mai mulți muzicieni care cunoșteau bine atât muzica europeană occidentală, cât și pe cea răsăriteană — spre exemplu, dintre aceștia Eustratios Papadopoulos era psalt, pianist și violonist — și a construit un instrument muzical special, numit **psalterion**, cu ajutorul căruia octava era împărțită în cele 72 (în practică doar 36, de fapt) de intervale necesare definirii tuturor tipurilor de scări folosite în cântarea psaltică, corectându-se unele imperfecțiuni ale sistemului lui Hrisant.[20] **Psalterionului** i-au urmat alte instrumente, cu funcții asemănătoare, numite **harmonium** sau **phthongometron** („măsurător de tonuri").[21] S-ar mai putea da și alte exemple.[22]

În Biserica Ortodoxă Română, doi dintre cei mai importanți susținători ai cântării psaltice tradiționale, Ștefan(ache) Popescu în a doua jumătate a secolului trecut[23] și Ion Popescu-Pasărea în prima jumătate a secolului nostru[24] au fost și buni violoniști, folosind vioara în predarea psaltichiei.

Exemplele s-ar mai putea înmulți și datorită faptului că foarte mulți dintre cei care s-au ocupat de muzica bisericească ortodoxă au venit în legătură și cu problemele muzicii instrumentale în accepțiunea apuseană, în contextul circulației culturale caracteristice ultimelor secole.[25]

Cu toate acestea, instrumentele muzicale nu și-au găsit locul în cultul Bisericii Ortodoxe, așa cum și-au găsit în alte confesiuni creștine și un teolog ortodox putea rezuma câteva dintre motivele serioase, de natură teologică, ale acestei situații, arătând cum „slujitorii bisericești (le collège sacerdotal) și credincioșii formează un singur corp liturgic în care fiecare își îndeplinește funcția sa caracteristică. Această unitate umană explică de ce Ortodoxia nu a admis niciodată folosirea în Biserică a instrumentelor muzicale, a sunetelor fără cuvinte, deoarece s-a socotit că doar vocea omenească (este) singura care își poate asuma demnitatea de a răspunde (seule peut revêtir la dignité de répondant) Cuvântului lui Dum-

19 *Ibid.*, p. 227.

20 *Ibid.*, p. 247-254.

21 *Ibid.*, p. 274.

22 Și în secolul nostru un teoretician al cântării psaltice, Stylianos Chourmouzios, folosea instrumentul numit „monocord" în lucrarea sa *O Damaskinos*, din 1934, cf. Frank Harry Desby, *op. cit.*, p. 312 ș.u.

23 Ștefan Berechet, *Figuri de dascăli*, Iași, 1941, p. 21-22, cf. Paraschiv Florian, *Protopsaltul Ion Popescu-Pasărea — 40 de ani de la moarte*, București (Inst. Teol. Univ.), 1983, teză de lic. dact., notele bibl. 7 și 8.

24 *Ibid.*, p. 19 cf. *Ibid.*, notele bibl. 5 și 6.

25 Spre ex. Preotul Gheorghe Șoima, autorul lucrării citate în acest studiu, *Funcțiunile muzicii liturgice* (Sibiu, 1945) a fost și un recunoscut compozitor de muzică simfonică.

nezeu, iar corul care cântă într-un singur duh (d'une seule âme) este cea mai adecvată expresie a Trupului, unit cu corul îngerilor".[26]

2. „Instrumentum"

Pentru aprofundarea în continuare a problemei şi reliefarea unui „concept" al instrumentului muzical în cadrul vieţii liturgice ortodoxe, o primă etapă ar fi aprofundarea **teologică** a conceptului de **instrument** în general, deoarece foarte uşor se poate observa faptul că instrumentul muzical este doar un caz particular între **instrumentele** — sau **uneltele**, într-o sinonimie acceptabilă[27] — folosite de om. „Folosite de om" trimite însă la **raportul** omului cu aceste instrumente-unelte, raport ce se circumscrie problemei mai generale a **tehnicii**[28] şi a raportului omului cu aceasta.

În general, culturile şi civilizaţiile istorice prezintă şi un aspect instrumental-tehnic, ce priveşte în special acţiunea omului asupra **materiei** — într-un fel **manipularea** acesteia. Chiar dacă **tehnica-tehnologia** poate îmbrăca un caracter mai abstract, teoretic, în definiţia sa — ca şi „ansamblu de procedee [...] abilitate (savoirfaire)",[29] „studiu [...] şi teorie generală a tehnicilor" (în cazul **tehnologiei**)[30] — legătura cu „latura practică [...], cu uneltele şi materialele"[31] o ancorează în „material".

Asemănător, chiar şi în cazul „tehnicilor spirituale", întâlnite în diferitele culturi şi religii, este vorba, cel puţin în fazele de început, (şi) de o acţiune asupra **trupescului** omului, asupra aspectului său **material** — prin asceză sau alte tehnici „fizice" prezente în iniţieri, yoga etc.; în ultimă instanţă, ucenicii se împărtăşesc de cele ale învăţătorului, în stare trupească fiind, şi prin cuvântul sonor, „trupesc", manifestat fizic, acustic.

Teologic şi biblic, primul act instrumental-tehnic al omului, în sensul mai comun al manipulării materiei, coincide cu primul act menţionat scripturistic al „libertăţii" omului după căderea prin păcat: după ce Adam şi Eva, femeia lui, au mâncat din rodul pomului oprit „atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi au cunoscut că erau goi, **şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte**" (Fac. 3, 7).

Prima carte a Vechiului Testament ne mai spune că, dintru început „a luat Domnul Dumnezeu pe omul pe care-l făcuse şi l-a pus în

---

26 Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 240, cf. Claude Duchesneau, Michel Veuthey, *op. cit.*, p. 169.

27 *Instrumentum* înseamnă *unealtă* în limba latină, iar în dicţionare adesea cei doi termeni, „instrument" şi „unealtă", sunt definiţi foarte asemănător: „Instrument — 1. Obiect fabricat, servind la o muncă, la o operaţie [...]", cf. *Grand Larousse Universal*, tome 8, Paris, 1991, p. 5618, col. III — 5619 I; „Unealtă — 1. Obiect fabricat, utilizat [...] pentru a realiza o operaţie determinată. 2. Element al unei activităţi, care nu este decât un mijloc, un *instrument* (s.n.)", cf. *Ibid.*, tome 11, p. 7696 col. III-7697, I (tr. n.).

28 *Tehnica* se asociază cu *instrumentul / unealta* mai ales ca şi „*Tehnologie:* 1. Studiul uneltelor [...] 2. Ansamblu de unelte [...]" cf. *Ibid.*, tome 14, p. 10090, col. II (tr. n.).

29 *Ibid.*, p. cit., col. I.

30 *Ibid.*, col. II.

31 *Ibid.*, col. I ş.u.

grădina cea din Eden, ca s-o **lucreze** și s-o păzească" (Fac. 2, 15). Dar „lucrul" omului înainte de cădere îmbrăca cu totul alte aspecte. Omul se mișca în **libertatea** ascultării de porunca dumnezeiască de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și al răului (Fac. 2, 17). Libertatea omului avea oarecum, în termenii aceștia, un caracter **dialogal** — poruncii dumnezeiești, omul urmând să-i **răspundă**, pozitiv sau negativ.

La fel, și „lucrul" omului avea un caracter dialogal. **Cuvântului** creator al lui Dumnezeu îi răspundea cuvântul omului, ce numea, (re)cunoștea cele create de Dumnezeu: „Și **a zis** Domnul Dumnezeu: «Să fie [...]»" (Fac. 1, 3 ș.u.), iar mai apoi „Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le **va numi;** așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam [...]. Și a pus Adam nume tuturor [...]" (Fac. 2, 19-20).

Nu doar la modul general s-a păstrat amintirea acestei conlucrări a lui Adam cu Dumnezeu, ci chiar **cuvintele lui Adam** sunt menționate biblic la numirea femeii, pe care Dumnezeu **a făcut-o** din coasta lui Adam: „Și **a zis Adam:** Iată acesta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie" (Fac. 2, 23).[32]

Așadar, înainte de cădere lucrarea omului era **în Cuvânt, în Cuvântul lui Dumnezeu** (sub toate aspectele) și **în comuniune** cu Dumnezeu — și libertatea, și lucrul omului având un caracter **dialogal, teandric** (sau teantropic).

După cădere, omul (își) **ia singur inițiativa** coaserii veșmintelor de frunze, „instrumentul" de acoperit goliciunea, fără vreun dialog cu Făcătorul său. Acesta este un fapt important pentru semnificațiile **actului tehnic uman:** deja **omul** e **singur,** în **homo faber** mai apare doar **homo,** omul **face** singur, fără dialog cu Dumnezeu, fără Cuvântul lui Dumnezeu, **fără cuvânt.** „Implicit toate tehnicile sunt suspecte de magie".[33] Căderea omului conține în sine — și pentru prima oară menționat scripturistic — „facutul gol (de cuvânt)" al omului: „femeia **socotind** [...] **a luat** [...] și a mâncat și **a dat** [s.n.] bărbatului său și a mâncat și el" (Fac. 3, 6).[34]

Singurătatea vis-a-vis de Dumnezeu a omului în **lucrarea** lui — devenită „tehnică", indiferentă (neutră) și materială — s-a manifestat și în încercarea sa istorică de a-și ameliora starea vieții pământești, de a ocoli suferința și a întârzia moartea, mai ales (și uneori **doar)** prin tehnică, în timp ce monahii, asceții creștini, care caută cu tot dinadinsul refacerea

---

32 Pentru relația dintre „tehnică" și comuniune, ce va fi abordată în continuare, poate fi semnificativ faptul că prima lucrare concretă menționată a omului, numirea femeii, în cadrul conlucrării divino-umane, a fost o lucrare spre plinirea omului prin comuniune: „Nu este bine să fie omul singur [...]" (Fac. 2, 18).

33 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, ed. II, București, 1991, p. 170.

34 Referitor la ruperea comuniunii prin păcat, ar putea fi interesant de aprofundat și relația între *a lua* și *a da*, în legătură cu *comuniunea*, aceasta din urmă însemnând mai mult *a fi* în comuniune decât *a avea*, prin **„a lua"** și **„a da"**.

comuniunii cu Dumnezeu, încearcă mereu să-şi reducă partea „tehnică", materială şi lumească, a vieţii pământeşti.

Dar încrederea omului în instrumentele tehnice ascunde şi alte implicaţii. Omul, chiar „făcut după chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu (Fac. 1, 26), rămâne totuşi doar o creatură. Fiind vorba de o **încredere a omului în sine însuşi** numai şi în faptele mâinilor sale, tehnica **doar** omenească înseamnă o închidere (prin încrederea doar în ceea ce e creat) în imanent, care este esenţa oricărei idolatrii.[35] Accesul la transcendent, ce se poate face doar prin venirea acestuia în întâmpinarea omului, cere în acelaşi timp şi deschiderea omului spre transcendent, ce ţine de esenţa oricărei **Liturghii** autentice, care reface comuniunea dialogală originară. Altfel este deschisă calea către insuficienţa falselor „transcendenţe" spirituale ale unor divinităţi (zeităţi) secunde, demonice prin ruperea legăturii cu adevăratul Dumnezeu. În cazul mijlocirii de către duhuri secundare a transcendenţei, îngerul este **angelos,** sol, vestitor, doar în măsura în care este sol al voii şi realităţii dumnezeieştii, cu care este în comuniune — altfel este diavol.

În felul acesta, orice cult, ca şi eventualele derivate de factură „cult-urală", inclusiv cele tehnice, fără dialogul cu Dumnezeu — în Biserică prin Harul Duhului Sfânt — alunecă inevitabil spre idolatrie. Iar acţiunile omului, care cer **cuvintele** dialogului necesar al omului cu Făcătorul său, dacă sunt „goale" de legătura cu Dumnezeu, tind să se abată spre magie.

Acesta este şi unul dintre motivele pentru care Biserica, cu foarte rare excepţii, a refuzat de timpuriu folosirea **instrumentelor** muzicale în cult: ele erau folosite pe scară largă, şi cu urmări considerate nefaste pentru viaţa creştină, în „pompa satanică" a cultelor păgâne, idolatre.[36]

Este necesară şi distincţia (pe de o parte) între operarea cu materia — în general **acţiunea omului** în trup, ce include şi instrumentul tehnic — care, la fel ca şi **materia în sine**, nu este neapărat un rău în sine şi (pe de altă parte) mentalitatea, sau, mai bine zis **aspectul spiritual negativ** care însoţeşte şi uneori determină această activitate materială, desfăşurată în orizontul creatului. Distincţia poate fi făcută în felul în care, spre exemplu, Sf. Maxim Mărturisitorul deosebea „pământul blestemat în **faptele** lui Adam (s.n.) [care] este trupul lui Adam, necontenit blestemat prin faptele lui, adică prin patimile minţii lipită de pământ, la nerodirea virtuţilor, care sunt fapte ale lui Dumnezeu"[37] de „raţiunile lucrurilor, întocmite înainte de veacuri în Dumnezeu [...] [astfel încât] din **contemplarea înţeleaptă a creaţiunii** (s.n.) desprindem raţiunea care ne luminează cu privire la Sfânta Treime, adică la Tatăl, la Fiul şi Duhul Sfânt [...]. Căci însăşi zidirea îşi strigă prin făpturile din ea şi îşi vesteşte celor ce pot să audă cu mintea cauza sa, preamărind-o în chip în-

35 Dumitru Stăniloae, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei,* în „Studii Teologice", seria II-a, IX (1957), nr. 7-8, p. 431 ş.u.

36 Egon Wellesz, *op. cit.*, p. 91 ş.u.

37 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* trad. de Dumitru Stăniloae, în „Filocalia", vol. III, Sibiu, 1948, p. 30 (PG 90, 277).

treit, descoperind adică pe Dumnezeu și Tatăl și puterea lui negrăită și dumnezeirea, sau pe Fiul Său cel unul născut și pe Duhul cel Sfânt (Ps. 18, 2)".[38]

Tot la nivelul spiritual al mentalităților, instrumentul poate fi regăsit și în forme mai abstracte, fără legătură directă cu „materialul", de pildă ca **instrumentalism** — definit ca „doctrină filozofică considerând ideile și teoriile ca și unelte necesare acțiunii".[39] Și însăși ambiția (de fapt iluzia) explicării sau descrierii lumii doar prin **concepte** filozofice, științifice etc.[40] — conceptualismul matematic ocupând un loc privilegiat prin **generalitatea** valențelor sale istrumentale — ascunde un „obiectivism" (sau „obiectualism") de tip instrumental, în care omul, în mod egoist, deci pătimaș, prin abstragerea din comuniune, operează doar cu **obiecte** materiale sau spirituale, aflate la discreția sa, eventual (sau de obicei) în **sisteme** filozofice, științifice, chiar teologice. „De fapt, patima are prin fire de-a face numai cu obiecte, iar pe acestea le caută numai pentru că pot fi complet sub stăpânirea eu-lui, la discreția lui. Dar obiectele sunt prin firea lor finite, atât ca izvoare de satisfacție, cât și ca durată, trecând ușor în neexistență, prin consumație. Chiar când patima are nevoie și de persoana umană pentru a se satisface, o reduce și pe aceasta tot la caracterul de obiect, sau vede și folosește din ea numai latura de obiect, scăpându-i adâncurile indefinite ascunse în latura de subiect".[41]

Reducționismul poate opera așadar nu doar asupra lumii neînsuflețite (aceasta fiind mai ușor reductibilă la „formule", eventual matematizate, ce pornesc de la **cuvântul** explicativ, dar se autonomizează apoi ca și abstracții, până la uitarea originii lor „verbale"). El se poate aplica, mai mult sau mai puțin permis, și persoanei umane — sau „omului în general", explicat (mai mult sau mai puțin) mecanic, fizic, biologic, psihologic etc. și apare chiar și în alunecarea înspre suficiența „explicării" sistematice a realităților dumnezeiești, ceea ce i se poate reproșa unei viziuni scolastice. Cele dumnezeiești însă, în realitatea lor spirituală, sunt ireductibile. În general, reducționismul cantitativ și repetitiv al formulei, îngăduit oarecum „monotoniei" neînsuflețitului, nu mai este aplicabil aspectului **calitativ**, de natură spirituală, al ființei sau persoanei și nesfârșitei dăruiri „nemonotone" a Tainei lor.[42]

---

38 *Ibid.*, p. 45 ș.u. (PG 90, 293-296).

39 *Grand Larousse Universel*, tome 8, Paris, 1991, p. 5619, col. I (tr. n.).

40 Aici își găsește locul și concepția medievală despre cele trei feluri de muzică: *musica mundana* (ce se raportează la întregul univers), *humana* (ce ține de natura omului — în special vocală) și *instrumentalis*, ce privește instrumentele și care ar putea apărea ca și sintetizând (unind) caracteristici ale celorlalte două — v. rezumativ la Théodore Gérold, *op. cit.*, p. 171.

41 Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. I, Alba Iulia, 1993, p. 68; v. și p. 73: „Aproape orice patimă caută să reducă pe semeni la treapta inferioară a unor obiecte".

42 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 13.

3. Sensul liturgic al instrumentului

Caracterul simbolic este un aspect omniprezent în cadrul slujbelor bisericești, până într-atât încât, de fapt, „toate elementele slujbei sunt simbolice".[43]

Simbolul, ca noțiune, prezintă o mare complexitate a corelațiilor sale — cu **semnul, imaginea, alegoria** etc.[44] — și totodată o deosebită subtilitate a nuanțelor și sensurilor, apărând în moduri diferite atât în filozofie, științe, arte, ca și într-o folosință curentă mai comună.[45]

Mai ales în legătură cu „simbolurile" **formulelor,** eventual matematice, se poate atribui și simbolului un anume reducționism, în sensul în care, la modul foarte simplu, **un singur** simbol poate fi asociat la atât de **multe** alte lucruri.

Trecând peste faptul că în formule simbolurile capătă ceva din sensul **semnului** — având de multe ori un caracter special, chiar specializat, și exprimând de obicei idei rezultate dintr-un proces de abstractizare — trebuie observat că aparența eventuală de reducționism al simbolului religios-liturgic înseamnă cu totul altceva. Și anume, în acest caz este vorba de o „recapitulare", în sensul **recapitulării** săvârșite în Iisus Hristos — „ca toate să fie iarăși unite **(recapitulate - anakefalaiosasthai)** în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ - toate întru El" (Ef. 1, 10). Astfel încât despre un reducționism propriu-zis al simbolului s-ar putea vorbi numai dacă simbolul ar fi **redus** doar la „semn" sau „alegorie", metaforă, figură de stil etc. - încetând însă, în această situație, să mai fie **simbol.**

În cadrul liturgic ortodox, în slujbele Bisericii, **simbolul liturgic** este mult mai mult și chiar altceva decât un „instrument", eventual conceptual. Sau altfel spus, dacă totuși am vorbi despre „instrumentul simbolic", adică despre simbol ca „instrument" liturgic, atunci însuși „instrumentul" capătă cu totul alte înțelesuri.

*

S-a afirmat, pe bună dreptate, despre „cultul eclesial [că] este **trinitar,** atât în ceea ce privește conținutul cât și dinamica sa [...]".[46] Caracterul trinitar al cultului creștin este însă în mod necesar asociat caracterului său **hristologic,** iconomia liturgică fiind în legătură cu lucrarea specifică a Celei de a doua Persoane dumnezeiești, Fiul lui Dumnezeu, prin care întreaga Sfântă Treime s-a descoperit în cadrul Iconomiei Mântuirii.[47]

---

43 Constantin Andronikof, *Le sens de la Liturgie (La relation entre Dieu et l'homme)*, Paris, 1988, p. 54 (tr. n.).

44 Stephan Wisse, *Das Religiöse Symbol — Versuch einer Wesensdeutung,* Essen, 1963, p. 29-39.

45 *Ibid.*, p. 10-20.

46 Boris Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité (cours de théologie orthodoxe),* Paris, 1986, p. 150 (tr. n.).

47 Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros, Sibiu, 1995, p. 166: „întrucât Întruparea Fiului e momentul central al Iconomiei, Treimea nu poate fi cunoscută în afara Întrupării".

În toată această ordine revelațională, se poate spune că „Instrumentul" Dumnezeiesc al Creației și Mântuirii este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, ipostaziat în Persoana Treimică a Fiului. Iar în slujbele, în „Liturghia" Bisericii, Cuvântul — în Duhul Sfânt — actualizează istoria Mântuirii.

În jurul Cuvântului „întrupat" în slujbă se adună, se explică, se organizează și **devin** ceea ce sunt toate componentele simbolice ale slujbei.[48] Cuvintele liturgice, icoane ale Cuvântului Dumnezeiesc („pe Cuvântul cel Preaînalt din cuvântul Lui cunoscându-L[49]), luminează în primul rând realitatea tuturor celorlalte simboale, și prin ele ale tuturor lucrurilor în general, situându-le în ordinea dumnezeiască a slujbei și totodată în Iconomia generală a Mântuirii.

Preotul și comunitatea rostesc sau cântă cuvintele Revelației păstrate în Tradiție, dar de fapt **cuvintele** rostite de ei sunt cele care i-au învățat și îi învață — prin harul Duhului Sfânt și în succesiunea neîntreruptă a Tradiției bisericești — despre Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos. Prin cuvintele și actele slujbei bisericești — actele liturgice sunt, într-un fel, tot întrupări sacramentale, liturgice ale Cuvântului — **Cuvântul** este cel ce adună și îndrumă comunitatea spre comuniunea cea dumnezeiască.

De aceea, și în cântarea liturgică ortodoxă, **cuvintele** sunt de fapt acelea care organizează, **structurează cântarea** comunității sau a psaltului, chiar privind lucrurile la modul concret - ritmic, melodic, ca și ethos sau sub toate celelalte aspecte. Cântatul pur instrumental, **muzica** pur instrumentală în cadrul cultului, chiar dacă poate crea un ambient sonor și afectiv ce pare adecvat reculegerii sau solemnității,[50] este deficitar din punctul de vedere al fundamentării autentic **teologice** (nu doar teoretice) și al simbolismului său liturgic. Instrumentul muzical fără cuvânt este lipsit de „teologie" în cult, în orice accepțiune am considera termenul.

Chiar cântatul acompaniat de instrument — în cazul în care instrumentul, cântând melodia mai puternic, are un rol de coordonare a cântării obștii liturgice[51] — mută centrul de greutate al atenției de la **cuvântul coordonator** la **instrumentul** și „muzicalul" **coordonator.** Într-un astfel de caz, în economia simbolică a slujbei apare o răsturnare: într-o ordine liturgică și simbolică normală „neînsuflețitul" poate să fie el cel ce urmează a fi eventual „însuflețit" de cuvânt, dar nu să aibă un rol principal de „însuflețire" — fie doar și ca „mijloc" de coordonare, în cazul concret al acompaniamentului liturgic (coordonator). Cuvântul dumnezeiesc concretizat în **cuvintele** slujbei, ca **„instrument liturgic"**, nu este cuvântul-obiect al unei tratări filologice a „literei cuvântului", ci este cu-

48 V. Alexander Schmemann, *Euharistia — Taina Împărăției*, tr. de Boris Răduleanu, București (1992). p. 71—85 (cap. 4 „Taina Cuvântului").

49 *Triod*, ed. VII, București, 1970, p. 512 (*Irmosul* **Cântării** a noua a *Canonului* din Joia Mare).

50 Claude Duchesneau, Michel Veuthey, *op. cit.*, p. 90 ș.u.

51 *Ibid.*, p. 88.

vântul viu, rostit şi cântat - **vocal** - de cel care participă la slujbă, pentru că „**Duhu Cuvântului**" trăieşte în el.

*

Acustic şi „material", **vocea** este, la rândul său, instrumentul exclusiv al cuvântului - instrument **muzical** în cazul cântării cuvântului - pentru că ea este „instrumentul" specific al **omului**, prin care acesta exprimă cuvântul. Iar aceasta ţine deja de situaţia ontologică a omului, a oamenilor, pe care Dumnezeu „i-a făcut după chipul şi asemănarea Lui, împărtăşindu-le şi din puterea cuvântului Său [...],fiind ca un fel de umbre ale Cuvântului şi fiind cuvântători".[52]

Astfel, într-o spiritualizare (pnevmatizare) de natură liturgică a „instrumentului" se poate vorbi despre o relativă **instrumentalitate** liturgică şi simbolică atât **a cuvântului**, chip al „instrumentalităţii" iconomiei dumnezeieşti a Cuvântului, cât şi **a vocii** şi chiar **a omului** creat după chipul Dumnezeirii, de fiecare dată păstrându-se înţelesul specific al atribuirii termenului de **instrument.**

Faţă de aceste „instrumente" ale slujirii divine, orice alte instrumente apar într-o situaţie simbolică şi liturgică evident inferioară şi deci insuficientă, ceea ce explică şi nevoia „alegorizării" oricăror alte instrumente, inclusiv a celor muzicale propriu-zise, în direcţia închipuirii unor realităţi spirituale, omeneşti sau dumnezeieşti.

Îndeosebi instrumentele muzicale care apar în cărţile Vechiului Testament au suferit această interpretare alegorică, în epoca patristică.[53]

Oarecum într-o direcţie reciprocă, şi caracterul de „instrument" al omului slujitor, liturghisitor, este pus adesea în evidenţă de comparaţia cu instrumentele muzicale. Deja Sf. Clement Alexandrinul vorbea, la modul general, despre om ca şi despre „instrumentul" prin excelenţă al Logosului dumnezeiesc.[54]

Dar îndeosebi imnografia bisericească abundă în astfel de comparaţii. Şi pentru a alege pe unul dintre Sfinţii Bisericii care nu este neapărat în legătură cu alcătuirea de cântări, spre exemplu Sf. Ierarh Nicolae, acesta este numit în Acatistul său „**timpan,** care dai sunet de dumnezeiască glăsuire [...], **chimval** bine răsunător [...], **trâmbiţa** Sfintei Treimi [...] (s.n.)".[55]

Dacă încercăm să adâncim înţelesurile acestui fel de comparaţii, vedem că este vorba de ceva mai mult decât de simple figuri de stil. Atunci când Sfinţii sunt numiţi (referindu-ne totuşi şi la melozii şi imnografii Bisericii): „trâmbiţă tăinuitoare [...] şi organ mişcat de Dumnezeu" (Cuv. Iosif, scriitorul de cântări, pomenit la 4 aprilie),[56] „alăuta

---

52 Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt despre Întruparea Cuvântului*, trad. de Dumitru Stăniloae, în vol. „Scrieri", partea I, seria „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", nr. 15, Bucureşti, 1987, (p. 92; PG 25, 101).

53 Theodore Gérold, *op. cit.*, p. 125-133.

54 Proteptic, I (PG 8, 60). cf. Theodore Gérold, *op. cit.*, p. 125.

55 *Ceaslov*, Iaşi, 1990, p. 296 (*Icosul* VII).

56 *Mineiul pe aprilie*, ed. V-a, Bucureşti, 1977, p. 27 (la Vecernie, Stihira a doua la *Doamne strigat-am*).

care cânţi Duhului" (Cuv. Andrei Criteanul, 4 iulie),[57] „vioara cea de cântare, struna cuvintelor Duhului" (Cuv. Roman Melodul, 1 octombrie),[58] toate acestea exprimă o **viziune antropologică**, ce este caracteristică Sfinţilor Părinţi.

Sf. Vasile cel Mare explică foarte limpede această idee, arătând că „alcătuirea trupului omenesc este în chip figurat psaltire şi instrument armonic muzical pentru înălţarea de imne Dumnezeului nostru. Faptele trupului nostru, care duc la slăvirea lui Dumnezeu, sunt psalmi, atunci când trupul, în armonie cu raţiunea, ne face să nu săvârşim nimic distonant în mişcările noastre. Iar cântare este tot ce ţine de contemplaţie înaltă şi de teologie".[59] Iar un teolog ortodox al secolului nostru exprima aceeaşi idee, chiar dacă folosind un sens mai general al „instrumentului": „Dumnezeu pentru a se manifesta în noi şi în sufletul nostru, atunci când vrea, El nu are nevoie nici de trupul nostru, nici de sufletul nostru, decât în măsura în care acest trup şi acest suflet sunt simple **instrumente** (s.n.), prin care mărturia lui Dumnezeu se manifestă către noi".[60]

*

La modul mai concret, atunci când cântarea vocală este bogat „împodobită" din punct de vedere armonic, polifonic, timbral şi ritmic prin însoţirea instrumentelor, **centrul** spiritual al actului liturgic, în general, se mută spre „estetic" - fie şi numai spre aspectul tehnic al acestuia, prin atenţia pe care o solicită o complexitate şi (deci) o dificultate în execuţie mai mare, a unei muzici mai elaborate artistic.

Lipsa cuvântului în locul central al slujbei, sau chiar lipsa totală a cuvântului în situaţia muzicii de cult pur instrumentale - şi este vorba nu de orice cuvinte, ci de cele în legătură cu Revelaţia, de cuvânt ca şi „loc teofanic",[61] care descoperă pe Dumnezeu - provoacă inevitabil probleme simbolic-liturgice. „În cultul creştin, cântatul pur instrumental (le jeu pur d'un instrument) nu constituie niciodată un (act) ritual propriu-zis. [. . .] sunetul muzical pe care nu-l acompaniază nici un cuvânt este **echivoc** (s.n.): capabil de o înaltă semnificaţie spirituală, el scapă, dacă este singur, înţelegerii (à l'inteligence) discursive".[62]

O mentalitate instrumentală aplicată cântării poate şterge distincţia originară clară între **vocal şi instrumental,** născând o confuzie ce începe odată cu abstractizarea melodiei de cuvânt şi „cântarea" ei cu un instru-

---

57 *Mineiul pe iulie*, ed. V, Bucureşti, p. 29 (la Vecernie, Stihira întâia la *Doamne strigat-am*).

58 *Mineiul pe octombrie*, ed. V, Bucureşti, 1983, p. 6 (la Vecernie, Stihira a doua la *Doamne strigat-am*).

59 Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la Psalmi (Ps. XXIX)*, în „Scrieri", Partea întâia, trad. de Dumitru Fecioru seria „Părinţi, şi Scriitori Bisericeşti", nr. 17, 1986, p. 236 (PG 29, 305).

60 Nichifor Crainic, *Sfinţenia — împlinirea umanului (curs de teologie mistică, 1935-1936)*, Iaşi, 1993, p. 206.

61 Paul Evdokimov, *L'art de l'icone — Théologie de la beuté*, Paris, 1972, p. 92.

62 Joseph Gelineau, *Chant et musique dans le culte chrétien (Principes, lois, et applications)*, Paris, 1962, p. 189; v. şi *ibid.*, loc. cit., nota 295.

ment.[63] Instrumentul pare a putea suplini vocea, chiar persoana care cântă, și i se pot atribui, în mod idolatric, valențe (pseudo) personale.

Mai mult, pe un plan spiritual, aceeași mentalitate instrumentală își poate fi suficientă sie însăși, ca joc al fanteziei „creatoare" a omului (care poate avea și pretenții gnoseologice), voind uneori chiar să se substituie participării la miracolul ce întrece orice închipuire a Descoperirii Dumnezeiești, în care „cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El" (I Cor. 2, 9; Is. 64, 3).

Astfel, „mai puțin evidentă este **importanța activității imaginare declanșate de intimitatea cu diferite modalități ale materiei**. Lucrând cu un silex sau cu un ac primitiv, legând piei de animale sau panouri de lemn, pregătind o undiță sau un vârf de săgeată, modelând o statuetă în lut, imaginația decelează analogii nebănuite între diferite niveluri ale realului; uneltele și obiectele sunt încărcate de nenumărate simbolisme, lumea lucrului - microuniversul care confiscă atenția meșteșugarului timp îndelungat - devine un centru misterios și sacru, bogat în semnificații".[64] Și de asemenea, „la niveluri variate de cultură (dovadă de mare vechime), se pare că există o legătură intimă între arta faurului, tehnicile oculte (șamanism, magie, practica vindecării etc.) **și arta cântecului** (s.n.), a dansului, a poeziei".[65]

Într-o astfel de perspectivă, instrumentul muzical posedă o anumită supra-suficiență, redundanță sau chiar lipsă de necesitate simbolică și liturgică, ce afectează echilibrul și iconomia simbolică a slujbei - instituită, în ultimă instanță, revelațional - rătăcind și falsificând participarea omului la realitatea liturgică. De aceea, clopotul și toaca par simbolul sonor **suficient** al lumii „afară" de om, suficient datorită reducționismului menționat mai înainte, posibil în reprezentarea celor neînsuflețite și „nepersonale".

Estetic, pseudo-spiritual sau confuzional, instrumentul folosit excesiv deturnează sufletul de la rosturile fundamentale ale slujbei bisericești: legătura cu Dumnezeu a omului, **spre mântuirea întru Iisus Hristos, în Duhul Sfânt.**

*

Există totuși un „viitor" al instrumentelor în Liturghia veșnică a Împărăției lui Dumnezeu, când, după cum vedem în Apocalipsă, „la **trâmbița** cea de apoi" (I Cor. 15, 52) „făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la mărirea fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 21) și **alăutele** (Apoc. 5, 8) sau **trâmbițele** (Apoc. 8, 2) vor fi și ele prezente, desigur într-un mod spiritual,[66] în cântarea de slavă pe care „toată făptura" (Apoc. 5, 13) o va înălța Dumnezeirii în „cerul nou și pământul nou" (Apoc. 21, 1).

Pr. Lect. Dr. VASILE GRĂJDIAN

---

63 Curt Sachs, *The Rise of Music in the Ancient World — East and West*, London, 1944, p. 47.

64 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 43.

65 *Ibid.*, p. 63.

66 Winfried Kurzschenkel, *op. cit.*, p. 110.

PRINCIPALELE ETAPE ALE BIOGRAFIEI UNUI MARE ÎNDRUMĂTOR DUHOVNICESC AL APUSULUI: SCITUL IOAN CASSIAN

Destinul Sfântului Ioan Cassian prezintă un aspect paradoxal. Fără nici un pic de exagerare și urmă de partizanat confesional, s-a afirmat - pe bună dreptate -, că opera sa a jucat un rol primordial în dezvoltarea spiritualității occidentale.[1] Aceasta se poate constata și din faptul că toți întemeietorii sau inițiatorii marilor forme de viață religioasă din Apus, - de la Sfântul Benedict la Ignatiu de Loyola -, recomandă discipolilor lor să-i citească opera. Încă din timpul vieții — cum remarca unul dintre savanții care s-au ocupat de cercetarea și analizarea vieții și operei sale —, a fost una din cele două mari lumini ale Bisericii Apusene.[2] Nici chiar disputa semipelagiană, în care numele său a fost târât și fragmente din scrierile sale, răstălmăcite, n-au putut umbri și știrbi cu nimic reputația sa de mare îndrumător duhovnicesc sau maestru spiritual.

El interpretează viața sfântă dusă în pustie de către călugării răsăriteni și în special a călugărilor din deșertul Egiptului, din perspectiva climatului și a modului de gândire al apusenilor. El recomandă principiile tradiționale anahoretice pentru călugării care trăiesc în **„coenobium“**. El înțelege harul și mila lui Dumnezeu în contextul întregii Sale creații, așa cum le înțelegeau și călugării pustnici. Nici un alt reprezentant al timpului său nu a prezentat atât de clar și de îngrijit evoluția spirituală a vieții de desăvârșire (duhovnicești n.n.), și doar câțiva părinți călugări apuseni au influențat spiritualitatea monahală într-o așa măsură ca Sfântul Ioan Cassian.

Influența lui - în special în ce privește viața duhovnicească, a tradiției și în problematica harului dumnezeiesc și al liberului arbitru sau a voinței libere -, se întinde peste secole.

Ca și alți călugări autentici din antichitatea creștină, Sfântul Ioan Cassian eludează pe cititorii săi moderni. Stilul discursiv al scrisului său și evocările incredibile de titluri ale desăvârșirii ascetice și contemplative, sunt uimitoare.

Cititorii dintre călugări și acei care împărtășesc aceleași idealuri, continuă să găsească, multă din învățătura lui Cassian utilă, deși opera sa rămâne „opacă“ chiar și pentru ei.

---

1 Cf. Jean-Claude Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, col. „Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et Synthèses“, t. IX, Paris, 1961, p. 11.

2 Owen Chadwick. *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism.* Cambridge University Press, ed. II, 1968, p. 3.

1. Scythia Minor — „patria" Sfântului Ioan Cassian

Locul de naştere, mediul şi copilăria

Aspra smerenie călugărească a Sfântului Ioan Cassian l-a oprit de a ne da vreo ştire despre sine în cele mai bine de 1 000 de pagini scrise de el.[3] Multe afirmaţii, privind viaţa sa nu sunt în întregime clare. Astfel, — de la detalii privind naşterea sa şi până la moartea sa —, multe din cele mai importante evenimente şi chiar locuri legate de viaţa sa, nu pot fi specificate cu exactitate, rămânând învăluite în necunoaştere şi probabilitate. Totuşi există destule informaţii care marchează cea mai importantă parte a vieţii sale şi care ne ajută să înţelegem zbuciumul lăuntric şi aspiraţiile duhovniceşti ale acestui om al lui Dumnezeu.

În ceea ce priveşte numele, precizăm că întotdeauna a fost numit de către contemporanii săi **„Cassianus"**. În propriile lucrări, numele de **„Iohannes - Ioan"**, apare numai de două ori,[4] iar cel de Cassian, niciodată. M. Cappuyns sugerează faptul că autorul nostru a folosit numele **„Johannes"** în memoria Sfântului Ioan Gură de Aur, pe care l-a întâlnit numai după ce a părăsit Egiptul.[5] H. I. Marrou crede — aşa cum vom putea vedea în cele ce urmează —, că **Johannes** era numele său primit, iar

---

3 Pe deplin îndreptăţit, unul din cei mai recenţi cercetători ai operei sale, referindu-se la profunda sa smerenie spune că ea „... începe de la început: el nemenţionând nimic despre locul unde s-a născut" (Cf. Columba Stewart, *Cassian ihe Monk*, în col. „Oxford Studies in Historical Theology", New York, Oxford (Oxford University Press), 1988 p. 4).

4 Odată este numit de Avva Nestorie, (Cf. *Conlationnes XIV, 9*, ed. M. Petschenig în „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", t. XIII, Vienna, 1886, p. 408. De aici înainte vom cita *Conlationnes*, ed. M. Petschenig, CSEL; Jean Cassien, *Conférences*, ed. E. Pichery, în col. „Sources chrétiennes", nr. 54, Paris, 1958, p. 192-195 — de aici înainte vom cita: *Conférences*, ed. E. Pichery, S.C.; Sfântul Ioan Cassian, *Convorbiri duhovniceşti*, în vol. Sfântul Ioan Cassian *Scrieri alese*, Traducere de prof. V. Cojocaru şi prof. D. Popescu. Prefaţă, studiu introductiv şi note de Prof. N. Chiţescu, în col. „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", nr. 57, Bucureşti, 1990, p. 558 — de aici înainte vom cita: P.S.B.. nr. 57 şi altă dată de Avva Teodor (Cf. *De Institutis coenobiorum et de acto principabium vitiorum remediis, V, 35*, ed. M. Petschenig, în „Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum", t. XVII Vienna, 1888, p. 108 — de aici înainte vom cita: *De Institutis*. ed. M. Pischenig, CSEL; Jean Cassien, *Institutions cenobitiques*, ed. Jean-Claude Guy, în „Sources chrétiennes", nr. 109, Paris, 1965, p. 245-246 — de aici înainte vom cita: *Institutions*, ed. J. C. Guy, S. C. nr. 109; Ioan Cassian, *Despre aşezămintele mănăstireşti şi despre tămăduirea celor opt păcate principale* în *op. cit.*, p. 182 — de aici înainte vom cita: *Aşezămintele...*, P.S.B. nr. 57. Ghenadie de Marsilia îl numeşte simplu „Cassienus" (Vezi *„De viris illustribus", cap. 61*, în P.L. t. 58, col. 1094), aşa cum îl numeşte de două ori şi Cassiodorus (Cf. *De institutione Divinarum Litterarum, Prefatio* în *P.L.* t. 70, col. 1108 şi cap. XXIX, col. 1144). Prosper de Aquitania precizează: „Călugărul Ioan, numit şi Cassian de Marsilia" („Johannes Monachus, cognomento Cassianus Massiliae", în *P.L.*, t. 51, col. 526).

5 Vezi: *Cassien (Jean)*, în „Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclesiastique", t. XI, Paris, 1946, col. 1319.

cel de **Cassianus** era un nume etnic, pentru a arăta legătura sa de un anume district, aproape de Hristia, în Scythia Minor.[6]

Frumoasa descriere a splendorii locurilor de baştină — cu părinţi avuţi şi înduhovniciţi —, şi care totuşi n-au mai avut puterea de a-l aduce înapoi, ca şi acelea a minunatelor texte latine care se intercalau nedodorite cu cuvintele înţelepte ale **„bătrânilor frumoşi"** (călugări n.n.), şi cu citatele biblice, nu ne spun ceva deosebit despre el.

Nu cunoaştem în mod precis anul naşterii; probabil s-a născut în jurul anului 361.[7] În ceea ce priveşte chestiunea **locului** sau **ţinutului** în care s-a născut, aceasta a generat opinii contradictorii între cercetători. Avem doar două indicaţii pentru ţinutul în care s-a născut Sfântul Ioan Cassian. În primul rând expresia sa: **„provincia noastră"**[8] şi în al doilea rând, afirmaţia precisă a lui Ghenadie de Marsilia, după care, Cassian s-a născut în Scythia Minor: **„Cassian, de neam scit, hirotonit diacon la Constantinopol de Ioan cel Mare (Sfântul Ioan Gură de Aur,** n.n.), **şi preot în Marsilia, a înfiinţat două mânăstiri, una de bărbaţi şi alta de femei care există până astăzi ..."**.[9] Aceste două indicii au împărţit pe sa-

6 Asupra analizei pe care o face H.I. Marrou vom reveni la timpul potrivit.

7 Cronologia vieţii lui este construită pe baza sugerărilor şi dovezilor pe care le avem, mergând invers, din urmă în faţă: între 403-404, lucra împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur; el a părăsit Egiptul probabil în anul 400, ca urmare a crizei origeniste care se intensifica în acea zonă (ştim că în a doua parte a anului 399 se afla încă în Egipt); a petrecut câţiva ani în Egipt şi în perioada de început era descris ca fiind încă la vârsta tinereţii; a petrecut numai câţiva ani în Betleem; a intrat în mânăstire la Betleem, foarte probabil înainte de anul 386, dată când Sfântul Ieronim a înfiinţat comunitatea sa; când a intrat în monahism era foarte tânăr; astfel ne dăm seama de plasarea datei naşterii sale în jurul anului 360 (Vezi: Gerd Summa, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian. Studien zur septematischen und spirituellen Theologie*, 7, Wurzburg; Echter, 1992, p. 5, n. 10).

8 *Conlationnes*, XXIV, 1. ed. M. Petschenig, *CSEL*, t. XIII, p. 674-675; *Conférence XXIV, 1.* ed. E. Pichery, t. III, *S.C.*, nr. 64, p: 170-172; *Convorbiri duhovniceşti* XXIV, 1. *P.S.B.*, p. 724.

9 Textul de bază al lui Ghenadie de Marsilia despre viaţa şi opera sa este următorul: *„Cassianus natione Scytha. Constantinopole a Joanno Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Marsilia presbiter condit a duo monasteria, id est, virarum et mulierum, que usque hodie extant"*. Redăm în continuare întregul text al lui Ghenadie referitor la Sfântul Ioan Cassian: „Scripsit, experentia magistrante litterato sermone, et ut apertins dicam, sensum verba inveniens, et actione linguam monens, res omnium monachorum professioni necessarias: id est, de Habitu monachi et de canonico orationum modo atque psalmorum qui in monasteriis Aegipti die noctuque tenetur liberos tres; *Institutionum* librum unum: de Origine et qualitate ac remediis octo principalium vitiorum libros octo singulo, scilicet de singulis vitiis expendiens. Digessit etiam *Collationes* cum Patribus Aegiptiis habitas, hoc est de destinatione monachi ac fine de discretione, de tribus ad serviedum Deo vocationibus, de pugne carnis adversus spiritum, et spiritus adversum carnem; de natura omnium vitiorum; de nece sanctorum, de mobilitate animae. de octo principalibus vitiis, de qualitate orationis, de perfectis de castitate, de protectione Dei, de scientia spiritali, de divini charismatibus, de amicitia. de definiendo vel non definiendo, de tribus antiquis generibus monachorum et quarto nuper exorto, de fido caenobitae remissione Quinquagesimae, de nocturnis illusionibus; de eo quod dicit Apostolus „Non

vanţi în două tabere: una formată dintr-un număr neconvingător de cărturari, care sugerează alte locuri, inclusiv Skythopolis în Palestina,[10] Siria, Sert sau Serda în Kurdistan,[11] Sardica sau Constantinopol,[12] chiar Roma, Atena sau Afer,[13] sau sudul Galiei[14]; cealaltă tabără însă a dobân-

enim quod volo, facio bonum, sed quod nolo malum hoc ago" (Rom. VII, 19), de mortificatione. Et ad extremum regatus ab Leone urbis Romae episcopo, scripsit adversum Nestorium de Incarnatione apud Massiliam et vivendi finem fecit Theodosio et Valentiniano regnantibus" *(Op. cit.*, în *P.L.*, t. 58, col. 1094-1096).

Patriarhul Fotie (sec. IX) a cărui note de lectură pe marginea unor cărţi din biblioteca patriarhală, ne oferă informaţii preţioase despre multe scrieri din antichitatea creştină care din nefericire nu s-au păstrat până azi, pierzându-se, referindu-se la Cassian, a cărei operă, desigur a citit-o probabil într-un rezumat în limba greacă, îl caracterizează ca fiind „roman — rómin lahóntes patrida aparţinând unei familii romane" (*Bibliotheca*, cod. 197, în *P.G.*, t. 103, col. 661 B). Desigur cum pe bună dreptate subliniază un cercetător, Fotie foloseşte expresia „roman", într-un sens restrâns, adică din perspectiva unuia care privea această problemă din capitala imperiului, care era Constantinopolul. Întrucât Scythia Minor, inclusă din punct de vedere bisericesc la provincia Tracia, se afla sub jurisdicţia Patriarhiei de Constantinopol, Cassian a cărui origine era în Scythia Minor, prin extensie, putea fi descris ca „roman" (Vezi: Guillame Cuper, *De Sancto Joanne Cassiano Abbate Massiliae in Galia*, în „Acta Sanctorum Iulii", t. V, Paris, 1868, p. 458—482).

10 A. Manager, *La patrie de Cassien*, în „Echos d'Orient", t. 21, (1921), p. 330, el înţelege expresia „scytha" de la Ghenadie, ca referindu-se la Skythopolis.

11 Alexander Hoch, *Zur Heimat des Johannes Cassianus*, în „Theologische Quartalschrift", t. 82 (1900), p. 43-69; S. Merkle în *Cassian kein Syrer*, infirmă cele susţinute de Hoch. *(Op. cit.*, p. 419-441).

12 Vezi: M. Cappuyns, *op. cit.*, col. 1320. Localitatea Sert sau Serda din Kurdistan a fost pentru prima dată sugerată de J.B. Thibaut. *L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence an V-e et VI-e siecles, sous l'influence de Cassien et de Saint Cesaire d'Anles, Appendix: Etude biografique sur Jean Cassien de Serta, abbe de Saint-Victor de Marseille, premier legislateur du monachisme en Occident*, Paris, 1929, p. 103-104. Tot printr-o citire alternativă „serta", pentru „scytha", a dus la presupunerea că „serda" să fie identificată cu Sardica. Apoi faptul că un manuscris omite adjectivul sau apelativul „scytha" dinaintea cuvântului „Constantinopole", l-a determinat pe B. Albers să afirme că Sfântul Cassian vine din Constantinopol (Cf. *Cassian Johannes*, artic. în „*Lexicon für Theologie und Kirche*" t. II, Fribourg, 1931, col. 783; Idem, *Cassian Einfluss auf die Regel des hl. Benedikts*, în „*Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benidiktiner — Ordens und seiner Zweige*", t. 43, (1925), p. 32-53; t. 46 (1928), p. 12-22; p. 146-158. Vezi pentru detalii aparatul critic din *Hieronymus, Liber de viris illustribus*, ed. E. C. Richardson, în „Texte und Untersuchungen". Nr. 14, part. 1. Leipzig, 1896. p. 82. Richardson demonstrează că expresia „scytha" utilizată de Ghenadie este autentică, nesuferind nici o alterare.

13 Vezi: M. Cappuyns, *op. cit.*, col. 1320-1322; Leon Cristiani, *Jean Cassien. La spiritualite du Desert.*, în col. „Figures monastiques", Abayes Wandrille, 1946, vol. I, p. 54-59.

14 Între iniţiatorii acestei ipoteze amintim: C. von Paucker. *Die Latinitat des Johannes Cassianus*, în „Romanische Forschungen", t. 2, (1886), p. 391-448; Michael Petschenig. *Johanis Cassiani opera*, CSEL, t. 17, p. II-IV; O. Abel, *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus*, Münnich, 1904, p. 1; Leon Cristiani, *op. cit.*, t. I, p. 36-49 şi în special M. Cappuyns, *op. cit.*, col. 1321-1322. Chiar şi expresia lui Gherman: „in nostra provincia" (Conférence XXIV. 18, ed. E. Pichery, vol. III. S. C. nr. 64, p. 190-191; *P. S. B.*, nr. 57. p. 736), a fost înţeleasă „în Provence (regiunea n.n.) noastră", mai degrabă decât „în provincia noastră" (Vezi: M. Cappuyns, *op. cit.*, col. 1321-1322). Ei cred de asemenea că atunci când Cassian s-a

dît întâietate prin majoritatea ei absolută și datorită argumentelor copleșitoare în favoarea ei, mai ales atunci când au fost cercetate în complexul informațiilor irezistibile, care s-au adăugat oarecum în mod miraculos în secolul nostru.

În ciuda afirmațiilor cercetătorilor din prima tabără — la care ne-am referit deja —, locul de baștină al Sfântului Ioan Cassian a fost cu siguranță provincia romană Scythia Minor (actuala suprafață a Dobrogei), ținut situat între Dunăre și Marea Neagră. Această teorie a fost propusă inițial de Tillemont[15] și demonstrată mai apoi într-un mod foarte convingător de către Vasile Pârvan și H. I. Marrou.

Astfel, savantului Vasile Pârvan îi datorăm începutul unei demonstrații a adevărului stabilit de Ghenadie de Marsilia, cu privire la locul de origine al lui Cassian. Lucrând independent de afirmația lui Ghenadie de Marsilia, el a pus pe baze și documentație arheologică problema originii Sfântului Ioan Cassian.

În anul 1913 Vasile Pârvan a ținut o comunicare importantă în una din ședințele Academiei Române ,despre noile descoperiri din Dobrogea, mai precis, asupra a două inscripții grecești descoperite în pădurea Șeremetului (azi Casian) gravate pe două stânci. Prima inscripție, dispusă în două linii, are următorul conținut: **„Oroi Kasianon kai spelunhon — Hotarele Casienilor și peșterile“**; a doua dispusă la fel în două linii are sensul: **„Oroi Kasianon spelunhon — Hotarele peșterilor Casienilor“**, adică **„Hotarele și peșterile Casienilor“**.[16]

Istoricul Vasile Pârvan a descris locul în care se găsesc, a făcut constatări asupra cuvântului folosit de greci, care este de origine latină (spelunca), și, la sfârșit a arătat și importanța religioasă a acestor inscripții. El s-a întrebat dacă acești Kasiani n-ar trebui înțeleși ca niște adepți religioși ai acelui Zeus Kasios, zeu al munților, dar alăturarea peșterilor înlătură această interpretare. Sfârșitul interpretării marelui savant român, va rămâne punctul de plecare al confirmării științifice al lui Ghenadie de Marsilia. N-am putea să precizăm dacă Zeus Kasios, zeul adorat pe înălțimile singuratice, are vreo legătură cu originea acelui **vicus Cassianum** și cu peșterile și amfiteatrul din Șeremet. E totuși mai probabil că acest **„vicus își trage numele de la un Cassius sau de la un Cassianus oarecare“**.[17]

Profesorul H. I. Marrou, luând cunoștință de concluziile lui Pârvan, care ofereau perspectiva pentru rezolvarea problemei originii genialului îndrumător al spiritualității apusene, a vizitat Dobrogea în 1947, pentru

---

stabilit în Marsilia, el pare că s-a integrat în regiunea de unde-și avea originea iar descrierea pe care acesta o face locurilor sale natale, se potrivește perfect cu ținutul *Provence* din sudul Galiei.

15 Louis Sebastian Lemain Tillemont, *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles*. t. XIV: *Les histoires de Saint Paulin, de Saint Celestin Pape, de Cassien, de S. Cyrille d'Alexandrie, et du Nestorianisme...*, Paris, 1693-1709, p. 739-740.

16 Vasile Pârvan. *Descoperiri nouă în Scythia Minor. Stâncile cu inscripție din pădurea Seremetului*, în „Analele Academiei Române“, seria II-a, t. XXXV, 1912-1913. Memoriile Secțiunii Istorice, București, 1913, p. 83, 84; p. 523-538.

17 *Ibidem*.

a examina şi a aprofunda aceste preţioase descoperiri, rămase fără ecou până la Pârvan, în cercul savanţilor şi teologilor răsăriteni şi apuseni.

Concluziile lui Marrou [18] merită desigur să fie cunoscute pe larg, pentru a înţelege de ce nu poate fi negată şi refuzată originea scită a Sfântului Ioan Cassian. **„Patria lui Cassian — scrie Marrou, trebuie căutată în partea de apus a teritoriului care depinde de cetatea Histriei, aproape de linia, care o desparte de aceea a Ulmetum-ului; undeva în Valea Casimcei, aproape de satul actual al Şeremetului, adică aproximativ 40 de km nord-vest de oraşul modern Constanţa".**[19] Descrierea pe care Cassian o face locului natal, în **Convorbirea XXIV-a** [20] — precizează mai departe savantul francez —, este o evocare a acestui peisaj încântător, a singurătăţii atât de potrivită pentru viaţa monahală. **„Un document epigrafic ne invită să fixăm patria lui Cassian, tocmai în inima acestei ţări curioase. Acest nume «Cassianus», derivat de obicei din familia strălucitei case a Casiilor, este foarte răspândit în nomenclatura latină** [21] **şi adeseori este întâlnit în inscripţiile provinciilor balcanice".**[22]

Referindu-se la inscripţiile greceşti descrise de Pârvan, Marrou afirmă că acestea sunt o dovadă că latinitatea s-a răspândit cu putere, în special în mahalalele vechilor aşezări greceşti (dovadă cuvântul **„speluncă" — de origine latină grecizată).**

În ce priveşte apoi **„Cassiani"** din Histria, el explică arătând că acest nume se dădea locutorilor unui **sat - vicus „desemnat ca atâtea** alte vici **ale aceleiaşi cetăţi a Histriei, prin cognomenul unuia dintre primii colonişti. Ar fi vorba despre un** vicus Cassi sau vicus Cassianus **(adică sat al unui Casiu sau sat al unui Casian)".**[23]

Profesorul Marrou îşi încheie demonstraţia în felul următor: **„Apare astfel, că numele lui Cassian era legat de un district rural al cetăţii Histria. Legat de pământ şi nu de o familie, se lămureşte cum s-a menţinut de un veac şi mai mult".**[24] **În acelaşi timp se explică şi numele pe care-l poartă Sfântul Ioan Cassian. Nu s-a ţinut seama de ajuns de cât de ciudată este însoţirea unui prenume creştin, cu un cognomen de tip clasic. Totul se lămureşte când Cassian este înţeles nu ca un nume de familie, ci oarecum, ca unul etnic, însemnând acea** origo **a călugărului scit: Johan-**

---

18 Vezi: Henri-Irénée Marrou, *La patrie de Jean Cassien*, în vol. „Patristique et Humanisme". Melanges, Patristica Sorbonesia, t. IX, Paris, 1976, p. 345-361; Idem, *Jean Cassien a Marseille*, în *op. cit.*, p. 362-372.

19 *Ibidem*, p. 354.

20 „În afară de aceasta, ne apărea în faţa ochilor tabloul cu aşezarea locurilor în care se găsea averea moştenită de la strămoşi şi frumuseţea regiunilor, cu întinderi, singurătăţi şi păduri, care puteau nu numai să-l încânte pe un monah, dar chiar să-i dăruiască cele mai bune mijloace de viaţă" *(Conférence XXIV*, I ed. E. Pichery, *S.C.*, nr. 64, p. 171-172; *P.S.B.*, nr. 54, p. 723-724.

21 Aici Marrou citează: *Thesaurus Linguae Latinae*, Suppl. I, c. 238-239; H. G. Plaum, în *Realencyclopadie der classichen Altertumswissenschaft*, ed. Pauly-Wissowa, dedică numelui *Cassius* şi derivatelor acestuia, peste 100 de pagini.

22 Henry-Irénée Marrou, *La patrie de Jean Cassien ...*, p. 355.

23 *Ibidem*, p. 360.

24 Aici Marrou citează pe C. G. Giurescu, *Ştiri despre populaţia românescă a Dobrogei în hărţi medievale şi moderne*, s.l.s.d. (Muzeul Regional de Arheologie Dobrogea), 64 p. + hărţi.

nes Cassianus, care ar trebui să se traducă în franţuzeşte, cam aşa: Jean le Cassien (Ioan cel Cassian sau Cassianul). Izvorât dintr-o veche familie de proprietari funciari, el purta într-un mod cu totul firesc supranumele geografic, care-l lega de locul său natal".[25]

Concluziile lui H. I. Marrou au fost acceptate de majoritatea cercetătorilor de astăzi. Astfel, Prof. Owen Chadwick a dat greutatea necesară acestei explicaţii, iar prin precizările de o erudiţie copleşitoare, aduse expunerii în general, a transformat-o într-un fapt istoric.[26] La fel, Prof. Philip Rousseau, de la Universitatea din Auckland — mare specialist în istoria spiritualităţii primelor veacuri creştine, precizează în această privinţă: **„Eu urmez cu O. Chadwick, judecata lui H. I. Marrou".**[27]

Pe lângă potrivirea perfectă a expresiei **„natione scytha"**, a lui Ghenadie, Scythia Minor sau Dobrogea se potriveşte de asemenea cu descrierea făcută de Cassian locurilor natale.[28] Limba nativă a lui Cassian fiind latina, el nu se putea trage decât din una din provin-

---

25 Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, p. 361.

26 Astfel în *John Cassian. A study in Primitive Monasticism*, ed. I. Oxford 1950, prof. O. Chadwick, după analizarea concluziilor în urma trecerii în revistă a tuturor argumentelor pro şi contra în privinţa originii Sfântului Cassian, acceptă Scythia Minor, adică Dobrogea (p. 198). La afirmaţia greşită a unora că expresia *natione scytha* a lui Ghenadie s-ar referi la pustiul Skete din Egipt, unde Cassian a trăit mai mulţi ani, şi nu la o provincie presupusă sălbatică cum ar fi fost Scythia Minor, Chadwick le aminteşte acestora că Dobrogea de astăzi a produs în acea vreme şi alte personalităţi bisericeşti importante: Dionisie Exigul, fiind unul dintre aceştia. Aceasta presupune, dacă nu instituţii de învăţământ, cel puţin învăţători particulari, atât de limbă greacă, cât şi de limbă latină, obişnuiţi în antichitate într-o provincie bilingvă ca Scythia Minor. Acest fapt explică numeroasele citate făcute de Cassian, din Virgil, Cicero, Persius, precum şi amintirile din Horaţiu, Salust, Ovidiu şi lecturile literare din copilărie, regretate apoi de adultul călugăr, când credea că ele îi umbreau citatele biblice, sau sfintele înălţări duhovniceşti ale rugăciunii neîntrerupte ca încântări (Conférence XIV, 12, ed. E. Pichery, t. II, *S.C.* nr. 54, p. 199; *Convorbirea XIV, 12, P.S.B.*, nr. 57, p. 561). Chadwick arată apoi că inscripţiile dovedesc că numele de Cassian era obişnuit în Dobrogea, aşa cum pe baza cercetărilor, afirmase mai întâi Marrou (*Ibidem*, p. 196-199). În ediţia a doua, din 1968, Prof. Chadwick este mult mai scurt, afirmând că e întru totul de acord cu concluziile lui Marrou din *La patrie de Jean Cassien*, p. 9.

27 Cf. Philipp Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, în col. „Oxford Historical Monographs", Oxford University Press, 1978, p. 169. Mai includem şi pe: Stephan Schiwietz, *Das morgendlandische Mochthum*, Mainz, 1904-1938, t. II. p. 151; Eduard Swartz, *Konzilstudien*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, 1914, p. 1; Pierre Paul Courcelle, *Les lettres greques en Occident, de Macrobe a Cassiodore*, Paris, 1945, p. 212, nr. 4. De asemenea, Boniface Ramsey O. P., *John Cassianus: The Conférences*, în col. „Ancient Christian Writers", vol. 57. New York: Paulist Pres, 1997, afirmă că Ioan Cassian „s-a născut undeva în Dacia, regiune care exprimă cu aproximaţie teritoriul de azi al României", (p. 5). Dintre cercetătorii noştri, la loc de frunte îl menţionăm pe eruditul şi regretatul patrolog Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericeşti din epoca strădromână*, Bucureşti, 1978, p. 217-224; Idem, *Le „scyites" Jean Cassien et Denis le Petit et leurs relations avec le mond mediterraneen*, în „Klyronomia", t. VII (1975), Tesalonic, p. 28-29 (în extras); Idem, *La patrimoine de l'oecumenisme chretien du IV-e an VI-e siecles en Scythie-Minor (Dobrogea)*, în „Contacts" (Revue Francaise de l'Ortodoxie), XXII-e anee, (1970), nr. 69, p. 63.

28 Faptul acesta este ilustrat foarte bine de Henri-Irénée Marrou, *Jean Cassien a Marseille*, în „Revue du Moyen Age Latin", t. 1, (1945), p. 12-17.

ciile romane ale Imperiului, ori Scythia era o provincie romană.[29] Deci, fiind originar din Scythia Minor, unde atât latina cât şi greaca erau învăţate şi vorbite, se explică măiestria lui Cassian în folosirea ambelor limbi.[30]

Mediul în care s-a născut a fost bilingv şi tot ceea ce a realizat a fost fundamentat pe acest simplu fapt. Astfel, dacă măiestria limbii latine pe care o posedă, sugerează că el a fost vorbitor şi scriitor născut într-un mediu latin,[31] nu trebuie să uităm că el a folosit greaca zilnic timp de 25 de ani ,răstimp cât a trăit în Betleem, Egipt şi Constantinopol. El de asemenea cunoştea Sfânta Scriptură în limba greacă şi putea cita din autorii creştini de limbă greacă.[32] Acest **„bilingvism al său este unul din argumentele puternice în sprijinul originii balcanice (adică scitice** n.n.); **în epoca lui Cassian, Scythia Minor a fost o provincie bilingvă“**,[33] unde el a putut primi o educaţie clasică latină, într-un mediu în care limba greacă avea o puternică prezenţă.[34]

---

29 *Ibidem*, p. 7, Faptul că limba latină a fost limba sa maternă a fost dovedit de: C. von Paucker, *Die Latinitat des Johannes Cassianus*..., p. 391-448, şi Eduard Schwartz. *Lebensdaten Casianus*, în „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche“, t. 38, (1938), p. 1.

30 Vezi: Louis Bouyer, Jean Leclerq, Francois Vandenbroucke and Louis Cognet, *A History of Christian Spirituality, vol. I, The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New-York, 1963, p. 501; E. Pichery, *Introduction* a Jean Casien, *Conférences (I-VIII)*, t. I, *S.C.*, *nr.* 42, p. 9.

31 Cf. C. von Paucker, *Die Latinitat des Johannes Cassianus*..., p. 391-448; O. Abel, *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus*..., p. 15-17; Tillemont credea că Sfântul Cassian a învăţat probabil latina la Betleem, de la diferiţi pelerini occidentali de acolo şi consideră stilul latin al lui Cassian „foarte obscur şi nu foarte latin“ (Cf. *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles*, t. XIV, Paris, 1701-1712, p. 49. Referirile personale pe care Cassian le face în legătură cu educaţia sa, nu ne indică dacă el a studiat literatura profană în latină, greacă sau în ambele limbi (*Conférence, XIV, 12*, t., ed. E. Pichery *S.C.*, nr. 54, p. 199; *P.S.B.*, nr. 57, p. 561). În altă parte el citează din Cicero, Virgil, Persius şi Virgil, dar niciodată autori clasici greci (Vezi O. Abel, *op. cit.*, p. 24-25).

32 Multe din citatele sale biblice inserate în scrierile sale sunt din Septuagintă. Ca tânăr călugăr el a memorizat şi citat texte biblice din Septuaginta, şi Noul Testament de mai multe ori. (Pentru lista citatelor din Septuaginta, vezi Columba Stewart, *From lôgos to verbum. John Cassian's Use of Greek in the Development of a Latin Monastic Vocabulary*, în vol. „The Joy of Learning and the Love of God. Studie in Honor of Jean Leclercq“, Kalamazoo: Cistercian Publications, nr. 160, 1995, p. 5-31). De asemenea, în tratatul *Despre Întruparea Cuvântului contra lui Nestorie*, el se referă la câteva texte teologice ale unor scriitori greci (Cf. Idem, *Cassian the Monk*..., p. 143, n. 25).

33 *Ibidem*, p. 6.

34 Existau în acea perioadă o serie de oraşe greceşti situate pe malul vestic al Mării Negre şi oraşe latine situate înlăuntrul provinciei, pe malurile Dunării (Vezi: Emilian Popescu, *Zur Geschichte der Stadt in Kleinskythien in der Spatantike. Ein Epigraphischer Beitrag*, în „Dacia“ N. S., t. XIX, (1975), p. 173-182). Pentru implicaţiile care decurg de aici asupra formării lui Cassian, vezi: Th. Zahn, *Neuere Beitrage zur Geschichte des apostolischen Symbolums*, în „Neue Kirchliche Zeitschrift“, t. VII, (1896), p. 16-33; Henri-Irénée Marrou, *La patrie de Jean Cassien*...., p. 359-362; J. Connan, Le patrimoine de l'oecummenismme chretien du quatrieme au cinquieme siecles en Scythe-Mineure (Dobrudja)..., p. 76-77 şi 81-83; Theodor Damian. *Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem*

Un secol mai târziu, un alt scit care a venit la Roma — Dionisie Exigul a desfășurat o extraordinară muncă de traducere din grecește în latină, a numeroase scrieri teologice, monastice și canonice,[35] fapt care întărește toate considerentele legate de Sfântul Ioan Cassian.

Cu o astfel de pregătire, Sfântul Ioan Cassian și-a croit ușor drum în Răsăritul creștin, unde el a deprins tainele vieții monastice, iar ulterior a lucrat în cadrul Bisericii din Constantinopol. Deși destinul l-a așezat în Apusul latin, el a fost în același timp acasă și în Răsăritul grecesc. Că așa stau lucrurile o dovedește și faptul că Sfântul Ioan Cassian a fost recunoscut de către călugării greci, ca unul de-al lor. Traducerea operelor sale în grecește a fost un prețios omagiu pe care aceștia i l-au adus și ce este și mai remarcabil, este faptul că câteva din relatările sale au fost incluse în marea Colecție Alfabetică a **Apophtegmelor** (Patericului) sau sentințele părinților deșertului. El este singurul **„călugăr latin"** onorat cu includerea în panteonul marilor personalități monahale.[36]

Scurta prezentare a vieții creștine din provincia Scythia Minor — pe care am relatat-o în primul capitol al lucrării de față — începând cu originea apostolică a creștinismului de aici, numeroșii martiri, nenumăratele urme de bazilici descoperite, precum și succintele profiluri făcute unor personalități teologice (episcopi și călugări teologi), din sec. IV-VI, spulberă definitiv aserțiunea acelor cercetători, care se îndoiau de faptul că, o provincie ca Scythia Minor ar fi putut da o personalitate de talia Sfântului Ioan Cassian.

Scythia Minor nu a fost numai o provincie sălbatică, bântuită de friguri, vânturi și furtuni năprasnice — cum a caracterizat-o Ovidiu —, ci și un spațiu care a cunoscut Cuvântul Evangheliei de la Sfântul Apostol Andrei și unde sământa Cuvântului celui Viu odată aruncată, a înflorit în sufletele locuitorilor de aici. În mânăstirile care au apărut aici,[37]

---

of St. John Cassian's Birthplace, în „Orientatia Christiana Periodica", t. 57, (1991), p. 261-264.

35 Detalii referitoare în legătură cu viața monahală și atmosfera culturală din Scythia Minor din acea peroadă, cu accentuarea rolului jucat de Dionisie Exigul, ne oferă J. Coman, *La patrimoine de l'oecumenismme chretien an quatrieme au cinquieme siecles en Scythe-Mineure (Dobrudja)...*, p. 61-85; Idem, *Les „Scythes" Jean Cassien et Denis le Petit...*, p. 27+46; Idem, *Scriitori Bisericești din epoca străromână...*, cap.: *Dionisie cel Mic, erudit daco-roman*, p. 268-281; Theodor Damian, *op. cit.*, p. 261-264; Despre Dionisie Exigul vezi: W. Berschim, *Greek Letters and the Latin Middle Ages.*, Rev. and expanded ed. Trans. Jerold C. Frakes, Berne-Munich, 1980, p. 79—81. Deși Cassiodor notează despre Dionisie că era „monachus Scytha natione" *(P. L.* t. 70, col. 1137 B), un cercetător contemporan răstălmăcește informația dată de Cassiodor susținând împotriva evidenței, că aceasta se referă la legăturile lui Dionisie cu Egiptul și nu cu Scythia Minor. Același cercetător pretinde că și afirmația lui Ghenadie *„Cassianus natione scytha"*, se referă la sejurul sau timpul petrecut de Cassian în pustia Sketică și nu la Scythia Minor (Vezi: K. Zelzer. *Cassianus natione Scytha, ein Sudgallier*, în „Wiener Studien", t. 104, (1991), p. 161-168).

36 Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 5 și p. 24-26.

37 Sf. Epifanie, *Adversus octoginta haereses, Libri III, tomos 1, 70*, în P.G., t. 42, col. 372.

Săpăturile arheologice efectuate cu peste un sfert de veac în urmă în zona Niculițelului, unde au fost descoperiți cei patru martiri: Zotikos, Attalos, Kamasis și

începând cu sec. III-IV, s-au format călugări evlavioși, adânc pătrunși de credință, iscusiți teologi — așa cum au fost ce incluși în grupul **„călugărilor sciți"** —, din rândul cărora s-au ridicat pe parcursul secolelor ierarhi vrednici, profund dedicați misiunii lor pastorale — de talia lui Bretanion, Gherontius, Teotim I și Valentinian (să enumerăm doar pe câțiva dintre ei) —, care au jucat un rol important în apărarea ortodoxiei, credinței în acest spațiu creștin al Imperiului.

Toate aceste aspecte subliniate și la care ne-am referit deja în cap. I al lucrării, nu vorbesc numai despre persoane, ci despre o anumită stare de lucruri și despre o anumită atmosferă care caracteriza provincia Scythia Minor în acea perioadă, până către începutul sec. VII. Așa că apariția unei personalități de talia Sfântului Ioan Cassian aici, în Scythia Minor, nu este întâmplătoare, iar susținerea originii sale scitice este pe deplin motivată. Născut în spațiul geografic al Scythiei Minor, — în care cultura greacă și romană era la ea acasă —, deci bilingv, Sfântul Ioan Cassian a putut să redea frumusețile uimitoare ale retoricei latine din sec. al V-lea, cu superlativele, epitetele și curgerea lină a unei fraze bogate de sens. Putem observa clar, că formația sa culturală și duhovnicească din casa părintească și mai apoi din una din mânăstirile din Scythia Minor, i-au deschis orizonturi spirituale deosebite și posibilitatea de a împărtăși și altora din bogăția de adevăr și trăire pe care, cu trudă le-a dobândit.

Neexistând nici o indicație precisă referitoare la vârsta lui, în nici un moment al vieții sale, e foarte greu — dacă nu imposibil —, de stabilit data nașterii lui cu exactitate. Cercetătorii consideră că el s-a născut în jurul anului 360.[38] Nu cunoaștem, din nefericire, prea multe amănunte legate de tinerețea sa. Evident, el a crescut într-o familie evlavioasă de proprietari de pământ. În copilărie, Ioan Cassian a primit o vastă și frumoasă cultură clasică, după cum el însuși o mărturisește. Stăruința pedagogului său și lectura continuă, l-au făcut să-și însușească producțiile poetice ale antichității, legendele și istoria războaielor până într-atât, încât îi veneau în minte chiar în timpul rugăciunii și al cântărilor. Cassian — așa cum am mai precizat —, a fost inițiat din copilărie în marii clasici latini, Virgiliu, Horațiu, Persiu, Sallustiu, Cicero, a căror artă literară l-au influențat decisiv.[39]

Philipos, duc la concluzia, că basilica martyrionului, a devenit încă din sec. IV, biserică de mânăstire, fapt ce a conferit până de curând acestui loc denumirea de „Mănăstirea" (I. Barnea, *Martirionul de la Niculițel*, în „Biserica Ortodoxă Română", an XCI, (1973), nr. 1-2, p. 218-228; J. Coman, *Les „scythes" Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde mediterraneen* ..., p. 30-31, n. 9).

38 Cf. E. Pichery, *Introduction* a Jean Cassien, *Conférence (I-VIII)*, vol. I. S.C., nr. 42, p. 9; J. C. Guy, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle* ... p. 15-16; Leon Cristiani, *Jean Cassien*..., vol. I, p. 54; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână* ..., p. 217; Idem, *Literatura patristică la Dunărea de Jos din sec. IV-VI, ca geneză a literaturii și culturii daco-romane și române — Ioan Cassian și Dionisie cel Mic* —, în „Biserica Ortodoxă Română", an XCIX, (1981), nr. 7-8, p. 776; Columba Stewart, *Cassian the Monk* ..., p. 4.

39 Conférence, XIV, 12, ed. E. Pichery, t. II, S.C., nr. 54, p. 199; P.S.B., nr. 57, p. 561; O. Chadwick, *John Cassien*..., ed. II, p. 9; Coman, *Les „scythes" Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde mediteraneen* ..., p. 29-30.

2. Ucenicia monahală a Sfântului Cassian în Palestina. Betleemul — sau începuturile vieții sale monahale.

Iubirea de Dumnezeu, — care duce la părăsirea tatălui și a mamei, ca și a întregului anturaj familial iubit —, (deși nu-i uiți pe ai tăi și ai face totul pentru a-i ajuta), la care s-a adăugat și mirajul irezistibil al Țării Sfinte, l-a determinat pe Ioan Cassian, pe sora sa și pe prietenul său Gherman,[40] să părăsească casa părintească. Astfel, odiseea duhovnicească sau pelerinajul Sfântului Ioan Cassian, cu sora sa — care va rămâne definitiv la mânăstirea de maici din Betleem —, și cu Gherman, începe odată cu plecarea în Palestina, ca să se înroleze și **„să se formeze în armata duhovnicească"**.[41]

Ei au venit în Palestina, în jurul anului 378.[42] Este posibil ca **„adolescentul"** Cassian, la îndemnul lui Gherman — care era mai mare ca vârstă —, să-și fi început formația sa monahală undeva în Scythia Minor, unde, — așa cum am mai subliniat —, știm de la Sfântul Epifanie că existau mânăstiri, fapt confirmat și de săpăturile arheologice din ultima

---

40 Că avea o soră știm din: *Institutions, VI, 18*, ed. J. C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 444-445; *P.S.B.*, nr. 57, p. 246. Referitor la Gherman, vezi excelentul studiu al Î.P.S. Sale Dr. Antonie Plămădeală, intitulat: *Sfântul Gherman din Dacia Pontică, un străromân ignorat (mai mult decât o ipoteză)*. în „Mitropolia Ardealului" an XXXIV, (1989), nr. 5, p. 3-20.

41 *Conférence, XVI, I*, ed. E. Pichery, t. II, S.S., nr. 54, p. 223; P.S.B., nr. 57, p. 576.

42 Cf. J. C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle...*, p. 16. Întrucât Cassian nu ne spune nimic despre vreo întâlnire a sa cu Fericitul Ieronim la Betleem, este de presupus că el și Gherman au părăsit Betleemul, mergând în Egipt, înainte de venirea și stabilirea Fericitului Ieronim aici în 386.

În lipsa oricărei date și informații despre timpul petrecut de Cassian în Țara Sfântă, istoricii vieții lui au avut ca punct de plecare data nesigură a nașterii lui și pe cea aproximativă a venirii în Betleem a Fericitului Ieronim — care a înființat o mânăstire și o casă de odihnă duhovnicească, fapt întâmplat după unii cercetători în 385 *(Ibidem*, p. 16), iar după alții în 386 (O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 11).

În ce privește data sosirii lui Cassian în Palestina, E. Pichery o fixează pe la 382-383 *(Introduction* a Jean Cassien, *Conférences (I-VII), S.C.*, t. 42, p. 10), înaintea venirii lui Rufin și a lui Ieronim în Țara Sfântă, motivând aceasta cu faptul că Sf. Casian, admiratorul lui Rufin nu pomenește de el, deci el plecase de acolo înainte. J.C. Guy, fixând data nașterii lui Cassian în anul 360, e de părere după cum am subliniat că acesta a venit în Palestina la anul 378. (J. C. Guy, *Jean Cassian, Vie et...*, p: 16). Toate aceste opinii ale cercetătorilor, ne conduc la concluzia că ei au intrat în viața monahală la vârsta de 17-18 ani. Astfel Avva Nestor — unul din pustnicii întâlniți în pustia Panefisis, văzându-l pe Cassian așa de tânăr, îi recomandă tăcerea în prezența celor mai vârstnici, fiindcă nu a trecut de vârsta adolescenței („Observate igitur in primis, et maxime tu Johannes cui magis ad custodienda haec quae dictus sum *actas adhune adulescentior* suffragatur, ne studium lectionis ae desiderii tui labor vana elatione cassetur, ut indicas summum ori tuo silentium"; Cf. *Conférence, XIV, 9, 4*, ed. E. Pichery, t. II, *S.C.*, nr. 54, p. 193; *P.S.B.*, nr. 57, p. 558).

43 Gherman servește drept interlocutor în *Convorbiri*. În una din ele, Avva Nestor se adresează lui Cassian ca fiind mai tânăr. (Cf. *Conférence, XIV, 9, 4)*, ed. E. Pichery, t. II, *S.C.*, nr. 54, p. 193; *P.S.B.*, nr. 57, p. 558. Pentru mai multe argumente în sprijinul acestei susțineri, vezi și Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 13-15.

perioadă.[44] Cassian ne spune că el, **„încă din copilărie"**, a trăit printre călugări ale căror îndemnuri le auzea şi ale căror exemple le vedea.[45] E îndreptăţită deci deducţia, că tânărul Cassian şi-a petrecut copilăria într-un mediu monahal din Scythia Minor, unde a fost şi primit în monahism.[46]

Cassian scrie cu multă afecţiune despre prietenul său Gherman folosind frumoasa expresie că erau **„o inimă şi un suflet în două trupuri"**.[47] Nu ştim de ce sau mai bine zis, care a fost motivaţia interioară, pentru care Cassian s-a stabilit la Betleem, un oraş mic, dominat de basilica construită de împăratul Constantin cel Mare deasupra Peşterii Naşterii Domnului nostru Iisus Hristos. Venirea lor în Ţara Sfântă a coincis cu perioada, când, atât pelerinajul ca mod de exprimare al evlaviei, cât şi viaţa monahală, au cunoscut o înflorire deosebită, iar membrii diferitelor comunităţi monahale, înjghebate în diferite regiuni, doreau cu fervoare să viziteze renumitele aşezări monahale din Palestina şi Egipt şi să vadă cu ochii lor pe marii nevoitori şi avvi ai pustiei.

Deşi mai multe elemente indică o oarecare familiaritate a lui Cassian cu geografia Palestinei, în mod surprinzător, el nu menţionează niciodată Ierusalimul şi locurile sale sfinte, care exercită o atracţie irezistibilă pentru creştinii din întreaga lume.[48]

Aşezământul monahal în care au locuit la Betleem se pare că a fost situat aproape de Biserica Naşterii, Cassian descriindu-l ca **fiind „mănăstirea noastră unde Domnul nostru s-a născut din Fecioară"**.[49] La fel, promisiunea de a face numai o scurtă vizită în Egipt, a fost întărită cu jurământ tot în Peştera Naşterii Domnului.[50] Este posibil ca să fi fost mănăstirea de la Câmpul Păstorilor, unde şi Paladiu va petrece mai târziu un an de zile.[51]

---

44 I. Barnea, *Martiriul de la Niculiţel...*, p. 218-228; J. Coman, *Les „scythes" Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde mediterraneen...*, p. 30-31, nr. 9.

45 *Institutions, Prefaces*, 4, ed. J.C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p: 24-26; *P.S.B*, t. 57, p. 110.

46 Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericeşti din epoca străromână...*, p: 221:

47 *Conférence, I, 1*, ed. E. Pichery. t. I, *S.C.*, nr. 42, p: 78; *P.S.B.*, nr: 57 p: 307.

48 Astfel, el menţionează regiunile de deşert situate lângă *Marea Moartă* (*Institutions, 4, 21.* ed. J. C. Guy, *S.C.*, nr. 107; *P.S.B.*, nr. 57, p. 151); altă dată se referă la o regiune lângă **Tekoa**, deşi incidentul pe care-l descrie că a avut loc acolo. s-a întâmplat nu în timpul şederii lor în Palestina ci în timpul în care se aflau în Egipt (*Conférence VI, I*, 2, ed. E. Pichery, t. I, *S.C.*, nr. 42, p. 219-220: *P.S.B.*, nr. 57, p. 397-398).

Faptul că nu aminteşte Ierusalimul, ci întreaga sa concentrare rămâne numai la Betleem, l-a determinat pe unul din cercetători să creadă că aici el şi Ghermanus, au devenit călugări (Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk . . .*, p. 6).

49 (*Institutions, 3, 5* ed. J. C. Guy, *S.C.*, nr. 109, p. 126-127; *P.S.B.*, nr. 57, p: 136-137). În alt loc, el notează că au fost nu departe de Peştera Naşterii Domnului (*Institutions, 4, 31, ed. cit.*, p. 170-171; *P.S.B.*, nr, 57, p. 157).

50 *Conférence XVII, 5*, ed. E. Pichery, t. II, *S.C.*, nr. 54, p. 253; *P.S.B.*, nr. 57, p. 594-595.

51 Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. Robert Meyer, Palladius: *The Lausiac History*, în col. „ancient Christian Writtes", t. XXXIV, Westminster. 1965, p. 107; Această mănăstire a fost menţionată de St. Schiwietz, *Das morgenlandische Moncht-*

Trebuie să precizăm, faptul că deşi Cassian a folosit şi a recomandat scrierile lui Ieronim,[52] el niciodată însă nu a menţionat şi nici nu a făcut vreo referire la mânăstirea înfiinţată de Ieronim la Betleem în 386.[53]

Din cauza acestei omisiuni, s-a presupus că Ioan Cassian şi Gherman au sosit la Betleem înainte de Ieronim şi prin urmare n-au făcut parte din membrii comunităţii monahale a acestuia.[54] Limba vorbită în comunitatea lui Ieronim era latina, deşi cuprindea şi câţiva vieţuitori din Răsărit.[55] Or Cassian dă impresia, că s-a format într-un mediu monastic eminamente grecesc.[56] S-a pus problema dacă în răstimpul petrecut în Palestina, Casian a vizitat şi alte comunităţi mânăstireşti din Palestina, Siria şi Mesopotamia, pe care le-a descris împreună cu instituţiile monahale, în **Aşezăminte.**[57] La această întrebare, unii cercetători au răspuns afirmativ, dar fără să argumenteze,[58] iar alţii negativ, arătând că Sfântul Cassian a descris şi comunităţi din Egiptul de Sus, pe care nu le-a vizitat[59] şi că timpul şederii în Palestina a fost prea scurt.[60]

Este interesantă descrierea pe care Cassian o face comunităţii monahale din Betleem în mijlocul cărea a trăit. El ne prezintă o comunitate care avea de luptat cu unele neajunsuri în ceea ce priveşte disciplina. Astfel, faptul că călugărilor le plăcea să meargă la culcare imediat după rugăciunea de seară, i-a sugerat lui Cassian găsirea unui mod de a-i ţine treji, în stare de priveghere, prin înfiinţarea unui nou servi-

---

nam, vol. 2, Mainz, 1904, p. 153-154 şi Bellaximo Bagatti, *Eli antichi edifici sacri di Betlemme. In seginito agli seavi e restauri praticati dalla Custodia di Terra Santa (1948-1951)*. Publicazioni dello Studium Biblicum Francicamum, 9, Jerusalem, 1952, p. 236-237.

52 *Preface* a *Institutions*, ed. J. K. Guy, *S.C.* nr. 109, p. 26-27; *PSB*, nr. 57, p. 110. Despre Cassian şi Ieronim, vezi studiul lui Steven Driver, *From Palestinian Ignorance to Egiptian Wisdom: Cassian's Challenge to Jerome's Monastic Teaching*, în „American Benedictine Review", t. 48, (1977), p.

53 J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, New York, 1975, p. 130-134.

54 Karl Suso Frank crede că Ioan Cassian şi Gherman au sosit la Betleem după 386 şi au trăit în comunitatea monahală a lui Ieronim (Cf. *John Cassian on John Cassian*, în „Studia Patristica", t. 30, (1996), p. 428-429) dar argumentează această ipoteză.

55 J. N. D. Kelly, *op. cit.*, p. 134.

56 Cassian ştia multe texte din Biblia greacă pe de rost şi sigur şi-a perfecţionat cunoştinţele de greacă în timpul meditaţiilor şi rugăciunilor liturgice pe care le implica viaţa monahală. Această familiaritate cu limba greacă a fost probabil adâncită şi printr-un studiu serios în timpul petrecut ca tânăr călugăr în Betleem. El şi Ghermanus, cu siguranţă că au vorbit greaca cu Avva Pinufius la Betleem şi de asemenea cu călugării pe care i-au întâlnit în Egipt (*Conférence XVI, 1*, ed. E. Pichery, t. II, *SC*, nr. 54, p. 223; *PSB*, nr. 57, p. 576). Ba mai mult, Cassian nu face nici cea mai mică aluzie despre vreo experienţă monahală de tip latin occidental in timpul şederii sale la Betleem (Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 6 şi p. 144, nr. 38).

57 *Institutions, III, 1*, ed. J. C. Guy, *SC*, nr. 109, p. 92-93; Ibidem IV, ed. cit., p. 146-147; *PSB*, nr. 57, p. 132 şi 150; *Conférence XXI, 11*, ed. E. Pichery, t. III, *SC*, nr. 64, p. 86; *PSB*, nr. 57, p. 672.

58 E. Pichery, *Introduction* a *Conférence*, t. I, *SC*, nr. 42, p. 9-13.

59 J. C. Guy, *Jean Cassin, Vie et...*, p. 16:

60 O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 12:

ciu liturgic de dimineață.[61] Desigur că această comunitate amorțită dar totuși pătrunsă de simțul datoriei, nu egala desăvârșirea comunităților monahale din deșertul Egiptului.

Șederea lor la Betleem, a fost marcată profund de întâlnirea cu Avva Pinufius, egumenul unei comunități monahale importante pe lângă Panephysis, în Egiptul de Jos. Acesta pentru a scăpa de laudele oamenilor și a nu cădea în patima mândriei — deoarece reușise să atingă un grad de smerenie desăvârșită —, a hotărât să fugă departe de acel ținut, într-o mânăstire din ținutul Tabenissi, deoarece pe aceasta o știa ca având un regim de viață foarte sever. Cu greu și după multe umilințe a fost primit în mânăstire, încredințându-i-se paza grădinii. Fiind dat în încredințarea unui monah tânăr, îi era foarte ascultător și trăia cu adâncă supunere virtutea smereniei.

În timpul acesta, frații din comunitatea pe care o condusese îl căutau în tot Egiptul. Unul dintre frați, ajungând aici, l-a recunoscut și l-a adus iar în mânăstire. Aici plângea amarnic că **„a fost despuiat, din pizma diavolului, de traiul vrednic de umilință"**, pe care l-a aflat în sfârșit în mânăstirea din Tabenissi.

Găsind iar un prilej propice, Pinufius a fugit din nou, de data aceasta spre ținuturi necunoscute și îndepărtate. Astfel, îmbarcându-se pe o corabie, a plecat spre Palestina. Ajungând la Betleem, a dorit să intre în mânăstirea în care își duceau viața cei doi prieteni. În cele din urmă a fost acceptat, fiind așezat în chilie cu Cassian și Gherman. Ei au fost profund marcați de știința și înțelepciunea bătrânului, fiind de-a dreptul uluiți când li s-a descoperit că bătrânul cu care au împărțit chilia era Avva Pinufius, unul din cei mai renumiți asceți din Egipt.[62]

Specialiștii accentuează adevărul că monahismul din Palestina nu lăsa cu nimic de dorit față de cel din Egipt. Exercițiile pocăinței, de pildă, erau cu mult mai aspre în Țara Sfântă decât în Egipt. Dar viața sihaștrilor din pustiile Egiptului a rămas unică în istoria eremitismului creștin. Întemeietorul monahismului palestinian, Sfântul Ilarie, a învățat pustnicia de la Sfântul Antonie, fiind unul din ucenicii acestuia. Dar fantasticele manifestări ale mortificării contemplative din toate părțile Egiptului și în special din Tebaida, în Egiptul de Sus, nu putea rămâne fără urmare în viața tinerilor monahi. **„Exemplul unei vieți de retragere și smerenie, discernământul pe care-l dovedea acest bătrân în sfaturile pe**

---

61 „Totuși trebuie știut, că această slujire canonică de dimineață care acum se repetă mai ales în Apus, a fost stabilită pentru prima dată în timpul nostru și în mânăstirea noastră" (Cf. *Institutions, III, 4*, ed. J.C. Guy, *SC*, nr. 109, p: 102-103; *PSB*, nr. 57, p. 136; Vezi și Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meanings for Today*, Collegeville, 1986.

62 Această istorisire o găsim consemnată în două locuri în opera lui Cassian: prima dată în *Institutions, IV, 30-32*, ed. J.C. Guy, *SC*, nr. 109, p. 164-171; *PSB*; nr: 57, p. 155-157; iar a doua oară în *Conférence, XX*, ed. E. Pichery, t. III, *SC*, nr. 64, p. 57-59; *PSB*, nr. 57, p. 654-655; O. Chadwick, *John Cassian...*, p: 47-49, arată că relatarea din *Convorbirea XX, I*, a fost copiată după versiunea relatării din *Instituții IV, 30-32*.

care le dădea însoţitorilor săi, aceasta este fără îndoială cauza principală care a hotărât pe Cassian să se ducă acolo, ca să experimenteze acest fel de viaţă, al cărei reprezentant îl vedea în Avva Pinufius".[63] Venirea acestui mare anahoret al veacului său, în chiar mănăstirea de la Betleem şi şansa de a împărţi o perioadă de timp aceeaşi chilie, a fost una din marile minuni din viaţa Sfântului Cassian. Când Pinufius a părăsit mănăstirea din Betleem, tinerii săi prieteni au rămas cu un dor şi o sete nepotolită pentru cunoaşterea modului de vieţuire monahală din Egipt.

În orice caz, la scurtă vreme după plecarea lui Avva Pinufius, Cassian şi Gherman s-au hotărât să plece în Egipt, în căutarea desăvârşirii. În ciuda tinereţii lor, Cassian şi Gherman au obţinut permisiunea superiorilor lor de a vizita Egiptul pentru un scurt tur al mănăstirilor de acolo, numai după ce au făcut promisiunea că se vor întoarce. Promisiunea a fost făcută **„fiind de faţă toţi fraţii, în peştera sfinţită de naşterea împărătească şi prea luminoasă a Domnului nostru Iisus Hristos, din sânul Fecioarei, luându-L martor".**[64]

3. Călătoria şi şederea în Egipt

Majoritatea cercetătorilor sunt de acord că şederea la Betleem a lui Cassian şi Gherman, a durat aproximativ doi ani.[65] Călătoria lor spre Egipt a avut loc la puţină vreme după plecarea Avvei Pinufius[66] şi întrucât după sosirea în Egipt, Cassian este descris în continuare ca fiind **„tânăr"**[67] înseamnă că ei au părăsit Betleemul pe la mijlocul anului 380.[68]

Încă odată, trebuie să afirmăm că este foarte greu de stabilit un itinerariu precis al perioadei de timp petrecute de cei doi prieteni în Egipt. Dorind să ofere călugărilor din Galia un tablou viu al vieţii monahale din Egipt, el a inclus în **Conferinţe (Convorbiri)** şi **Aşezăminte** o serie de detalii de natură geografică, biografică şi anecdotică, fără ca acest fapt să transforme opera sa într-un fel de **„dicţionar geografic al monahismului egiptean".**[69] Lipsa unei doctrine monahale, care să includă de asemenea şi anumite rânduieli, a determinat atât structura cât şi cuprinsul scrierilor sale. Amănunte despre anumite regiuni şi oameni, au în primul rând un caracter ilustrativ, urmărind să confere sintezei sale

---

63 J. C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*..., p. 18.

64 *Conférence XVII, 2-5*, ed. E. Pichery, t. II, *SC*, nr. 54, p. 250-253; *PSB:* nr. 57, p. 592-595.

65 J. C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*..., p. 17; E. Pichery, *Introduction a Conférence*, t. I. *SC*, nr. 42, p. 13. L. Cristiani este singurul cercetător care consideră că durata şederii lui Cassian şi Gherman la Betleem a fost de 7 până la 8 ani (Vezi: *Jean Cassien. La Spiritualite du Desert*, vol. I, p. 82-83).

66 *„post non longum tempus" Confernece XX, 2, 1*, ed. E. Pichery, t. III, *SC*, nr. 64, p. 59; *PSB*, nr. 57, p. 655-656.

67 *„aetas ... adulescentior", Conférence XIV, 9, 4*, ed. E. Pichery, t. II, *SC;* nr. 54, p. 193; *PSB*, nr. 57, p. 558.

68 Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk*..., p. 7; Patrologul Ioan G. Coman, consideră că ei au venit în Egipt în 385, dar nu oferă nici un argument afirmaţiei sale (Vezi: *Scriitori Bisericeşti din epoca străromână*..., p. 222).

69 Columba Stewart, *op. cit.*, p. 7.

de teologie monahală, atmosfera şi autoritatea necesară.[70] Astfel, relatarea sa în legătură cu originile şi evoluţia monahismului de exemplu, este fără valoare din punct de vedere istoric sau mai bine zis a datelor istorice furnizate, în schimb ea serveşte foarte bine temelor sale pedagogice pe care le dezbate.[71]

În scrierile sale duhovniceşti, Cassian întreţese cunoştinţele sale personale cu sursele literare care i-au stat la îndemână. Multe din informaţiile cuprinse în **Aşezăminte** şi **Convorbiri** sunt inegalabile, fiind bazate evident pe propriile sale experienţe. Ceea ce el ne spune despre locuri şi persoane, poate fi adesea corelat cu alte texte.[72] Toate aceste aspecte indică faptul că Ioan Cassian este un martor important folositor şi demn de încredere, al scenei vieţii monahale de la sfârşitul secolului IV, din Egiptul de Jos.

a) **Prima perioadă petrecută în Egipt**

Cei doi preteni s-au îmbarcat pentru Egipt pe la mijlocul anului 380 şi după o călătorie pe mare au debarcat în portul Thenesus,[73] situat în partea estică a gurilor Nilului. Ştim că ei au vizitat în această perioadă comunităţile monahale din Delta Nilului, pustiul Sketic şi Kellia. În ciuda dorinţei lor de a vizita şi centrele monahale din sudul Egiptului, ei nu au reuşit acest lucru.[74]

Din cuprinsul **Convorbirilor XI-XVII,** putem alcătui un itinerariu coerent al vizitelor pe care ei le-au făcut în mânăstirile din Egiptul de Jos.[75]

După sosirea la Thenesus, căutând mănăstirea lui Pinufius, cei doi pelerini l-au întâlnit pe episcopul Archebius, fost eremit care i-a primit

---

70 Vezi: O. Cladwick, *John Cassian...*, p. 20 şi K. S. Frank, *John Cassian on John Cassian...*, p. 427.

71 Vezi: *Institutions, II, 4*, ed. J. C. Guy, SC, nr. 109, p. 102-103; *PSB*, nr. 57, p. 13623-124; *Conférence XVIII, 5-8*, ed. E. Pichery, t. III, *SC*, nr. 64, p. 193; *PSB*, nr. 57, p. 628-633; A se vedea şi interesantele remarci făcute de Adalbert de Vogue; *Monachisme et Eglise dans la pansee de Cassian*, în vol. „Theologie de la vie monastique: Etudes sur la tradition patristique", Paris, 1961, p. 214-222.

72 Hans-Oskar Weber, *Die Stellung des Johanne Cassianus zur ausserpachomianischen Monchstradition*, Munster, 1961, ne oferă o serie de paralele între Cassian şi literatura monahală contemporană lui, precum şi o încercare de a identifica dependenţa sau independenţa lui Cassian, sau sursa altor texte. O interesantă prezentare a spiritualităţii şi teologiei lui Cassian în comparaţia cu cea a lui Benedict de Nursia şi a altor călugări egipteni, ne oferă Henrich Holze, *Erfahrung und Theologie im fruhen Monchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den agyptischen Monchsvatern, Johannes Casian und Benedikt von Nursia*, Gottingen, 1992, p. 11-268.

73 Vezi: Émile Amélinbeau, *La géographie du l'Égypte ä époque Copte*, Paris, 1893, p. 507-508 şi J. Maspero et G. Weit, *Matériaux pour servir ä la géographie de l'Egypte. Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 36, Cairo, 1919, p. 60-61.

74 *Conférence XI, 1*, ed. E. Pichery, t. I, *SC*, nr. 54, p. 101; *PSB*, nr. 57, p. 501; Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 8.

75 Detalii la M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1323-1325; O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 15; Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church...*, p. 170-171.

cu o deosebită căldură și ospitalitate. Ales episcop după 37 de ani de viață pustnicească, — eveniment pe care-l considera ca fiind un „**insucces**", un „**regres**" în viața lui duhovnicească —, Archebius a continuat să mențină rigorile vieții monahale chiar și după alegerea sa în scaun.[76] După cum ne mărturisește Cassian, Archebius — care era episcop în ținutul Panephysis —, se afla la Thenesus pentru alegerea unui nou episcop. El s-a oferit să-i ia pe Cassian și Gherman cu el la Panephysis. Archebius a fost cel care i-a introdus în grupul de pustnici care trăiau în mlaștinile de sare ale deltei. În drum spre Panephysis ei au vizitat pe toți marii anahoreți care trăiau în regiune,[77] între care au strălucit Sfinții Cheremon — care a ținut și prezidat **Convorbirea a XI-a, a XII-a, și a XIII-a,**[78] Nestor — **Convorbirea a XIV-a și a XV-a**[79] —, și Iosif — **Convorbirea a XVI-a și a XVII-a.**[80] Despre Avva Iosif, Cassian ne relatează că acesta provenea dintr-o familie ilustră din Thmuis, fiind înainte de a intra în viața monahală unul dintre conducătorii reprezentativi ai orașului. Cassian mai precizează de asemenea că, spre deosebire de ceilalți călugări egipteni, Iosif vorbea limba greacă, fapt care I-a permis să converseze direct cu vizitatorii săi, fără intermediar.[81]

În apropierea localității Panephysis, Cassian și Gherman au vizitat pe vechiul lor prieten, Avva Pinuffius — starețul fugar —, care le-a răsplătit ospitalitatea manifestată în timpul șederii sale la Betleem, găzduindu-i în propria sa chilie.[82] Probabil tot în regiunea Panephysis trebuie localizată și comunitatea în care trăia Avva Pavel.[83]

Ei și-au continuat călătoria, ajungând la Diolcos,[84] un centru mona-

---

76 *Conférence, XI, 2, 1,* ed. E. Pichery, t. II, *SC*, nr. 54; p. 101-102; *PSB;* nr. 57, p. 501-502.

77 *Ibidem*, XI, 3, *ed. cit.*, p. 102; *PSB*, nr. 57, p. 502.

78 *Ibidem*, XI-XIII, p. 102-181; *PSB*, nr. 57, p. 501-551.

79 *Ibidem*, XIV-XV, p. 182-220; *PSB*, nr. 57, p. 551-575.

80 *Ibidem*, XVI-XVII, p. 221-284; *PSB*, nr. 57, p. 575-616.

81 *Ibidem*, XVI. 1, p. 222-223; *PSB*, nr. 57, p. 576. Unii cercetători consideră că mulți dintre călugării egipteni erau bilingvi (Vezi: Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 244-245).

82 *Institutions, IV, 30-31;* ed. J.C. Guy, *SC*, nr. 109, p. 164-170; *PSB*, nr. 57, p. 155-157; *Conférence, XX, 1-2,* ed. E. Pichery, t. III, *SC*, nr. 64, p. 57-59, *PSB*, nr. 57, p. 654-656.

83 *Conférence, XIX, 1,* ed cit., t. III, p. 38-39; *PSB*, nr. 57, p. 643-644, lasă să se înțeleagă că cei doi prieteni s-au reîntors la Panephyisis să viziteze mânăstirea Avvai Pavel, după vizita lor la Diolcos, deși faptul acesta nu e sigur (Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 145, n. 60).

84 Rene- Georges Coquin and Maurice Martin, *Diolkos*, artic. in „The Coptic Encyclopedia" New York, Toronto, 1991, col. 908; *Idem*, *Monasteries in the Gharbiyyah Province*, artic, în *op. cit.*, col. 1651-1652. Acest așezământ era situat la Gurile Nilului, pe malul mării, lângă localitatea cunoscută azi cu numele Dumyat (vechea Dam ietta). Descrierea topografică pe care o face Cassian în *Convorbirea a XVIII-a, 1, 1-2,* corespunde întru totul cu cea din *Așezământ, V, 36, 1-2,* cu menționarea râului, mării și munților din împrejurimi.

hal important, după cum se precizează în **Așezăminte.**[85] Aici el a fost uimit de eroismul de care dădeau dovadă unii dintre călugări, care preferau să stea singuri, ca anahoreți și să se lupte cu sălbăticia nisipurilor pustii și a mării, aducându-și apă proaspătă de la un râu situat la trei mile distanță de ținuturile sărate în care ei locuiau.[86]

Tot aici la Diolcos, ei au întâlnit un alt călugăr tot cu numele de Archebius, unul dintre cei mai renumiți anahoreți din regiune, complet detașat de posesia oricărui bun material. Cassian a venit la el, manifestându-și dorința de a vorbi cu el și a-i imita nevoințele. Acesta, **„născocind"** că vrea să plece de acolo, i-a lăsat coliba lui Cassian și Gherman, cu tot ceea ce se afla înăuntru, inclusiv cu uneltele sale, iar mai apoi, după câteva zile, întorcându-se, cu mare trudă și-a construit o nouă colibă, pe care la fel, a lăsa-o altor frați care doreau să trăiască acolo, folosindu-se, de ceea ce Cassian numește **„minciuna izvorâtă din dragoste"** sau **„minciună caritabilă"**.[87] Cassian îl prezintă pe Archebius ca pe un model de statornicie, deoarece și-a petrecut cei peste 50 de ani de viață călugărească în același loc.

Tot la Diolcos, Cassian a mai vizitat pe Avva Piamun care i-a inițiat la un alt nivel, în tainele vieții anahoretice, în **Convorbirea a XVIII-a,**[88] și Avva Avraam, care le-a vorbit într-o insulă, a cărui **Convorbire, a XXIV-a,** a format ultima convorbire din ciclul celor douăzeci și patru.[89] Ambii călugări aveau o vastă experiență ascetică, **„ca anahoreți"**. Avva Piamun precizează că a văzut pe mulți care au venit **„din ținuturile voastre"** în alte locuri, numai din dorința de a cunoaște mânăstirile, iar nu să împrumute acele reguli; au venit mai degrabă în căutare de confort, deoarece n-au voit să-și schimbe nici modul de rugăciune, nici de post, nici chiar felul de îmbrăcăminte.[90] Avva Piamun nu i-a apreciat corect pe oaspeții săi, crezându-i poate niște aventurieri —, dar ei se aflau în Egipt

---

85 „Astfel venind încă din vremea uceniciei mele de la mânăstirile din Palestina, la un oraș al Egiptului numit *Diolcos*, am văzut acolo o mare mulțime de monahi supusă disciplinei mânăstirii și alcătuită dintr-un ales cin monahal, care se află chiar la loc de frunte". *(Institutions, V, 36, 1-2,* ed. J. Guy, *SC*, nr. 109, p. 246-248; *PSB*, nr. 57, p. 182-183).

86 *Ibidem.*

87 *Ibidem, V, 37,* p. 248-250; *PSB*, nr. 57, p. 183-184. Învățătura Sfântului Cassian despre așa-numita „minciună caritabilă", a fost foarte nedrept categorisită de unii interpreți occidentali ai operei sale, care, — făcând abstracție de I Cor., cap. 13 —, au adăugat-o la mijloacele de a diminua meritele marelui ascet în comparație cu cele ale Fericitului Augustin, a cărui doctrină, despre predestinație, știm că a combătut-o, în mod indirect. O atitudine de înțelegere și de o mai justă apreciere, a avut-o teologul polonez Z. Golinsky, *Doctrina Cassiani de mondacio oficioso,* în „Collectaneea theologica societatis theologorum polonorum", t. XVII, (1936), p. 491-503 (în l. polonă cu rezumat latin). După Z. Golinsky, teoria Sf. Cassian, dezvoltată și în *Convorbirea a XVII-a* are sprijin puternic în Clement Alexandrinul, Origen și Sf. Ioan Hrisostomul, opunându-se teoriei augustiniene (Cf. J. C. Guy, *Institutions, V,* p. 250, n. 1).

88 *Conférence XVIII,* ed. E. Pichery, *SC*, nr. 64, t. III, p. 11-36; *PSB*, nr. 57, p. 626-642.

89 *Ibidem, XXIV,* p. 169-206; *PSB*, nr. 57, p. 723-746.

90 Cf. *Conférence, XVIII, 2,* ed. E. Pichery, t. III, *SC*, nr. 64, p. 12-13; *PSB*, nr. 57, p. 627.

tocmai pentru a descoperi adevărata viețuire monahală și pentru însușirea meșteșugului unei astfel de vieți și în cele din urmă pentru trăirea ei în mod plenar.

Trebuie să subliniem faptul că atât Cassian cât și Gherman, au fost foarte impresionați de acești anahoreți întâlniți și de modul cum au decurs aceste **Convorbiri duhovnicești,** pe care pustnicii care le-au prezidat și rostit, le socoteau de trebuință pentru lămurirea marilor lor probleme religioase, datorită trăirii lor în Duhul Sfânt, care le garanta autoritatea duhovnicească.

Mai amintim că în toată această primă perioadă de timp petrecută în Egipt, au fost marcați de **„promisiunea"** făcută sub stare de jurământ, de a se întoarce în mânăstirea lor din Betleem, pe care o părăsiseră cu mulți ani în urmă. Deși Avva Iosif — căruia ei i-au împărtășit obsesia lor și au avut o lungă discuție pe această temă —, i-a îndemnat să se lepede de jurământul făcut pentru a-și putea îndeplini dorința urmărită prin jurământ și anume aceea de a putea veni în Egipt, unde să poată afla o viață mai desăvârșită, la rigorile căreia să se supună, **„totuși după aproape șapte ani",**[91] cei doi și-au îndeplinit în sfârșit promisiunea, înapoindu-se în Betleem. S-au reintegrat din nou în comunitatea fraților de acolo, cărora le-au împărtășit experiența din Egipt. După ce **„au recăpătat dragostea de altă dată"** din partea superiorilor lor și a fraților, și după ce au smuls cu totul **„ghimpele făgăduinței"**, cei doi s-au întors din nou în pustiul Sketic.[92]

b) Pustia Sketică

Cea de a doua perioadă a șederii lui Cassian și Gherman în Egipt, a început cu vizitarea pustiului Sketic. Fără îndoială, atrași de întâmplările de un extraordinar eroism, care îi aveau ca personaje centrale pe călugării din această regiune, ei au venit în pustiul Sketic, care era situat la vest de Nil, într-o regiune, cunoscută acum sub denumirea de Wadi'al-Natrum. Acest centru monahal, izolat și renumit, sursa și inima elementelor din **Apophtegmata Patrum,** a devenit casa lor în Egipt.[93] Nu există

---

91 „Sed licet parum deinceps de nostra essemus promissione solliciti, tamen expleto septem annorum numero sponsionem nostram gratanter implevimus" *(Conférence, XVII, 30,* ed. E. Pichery, t. II, *SC,* nr. 54, p. 283; *PSB,* nr. 57; p. 615-616). În ciuda limpedei afirmații a lui Cassian, după care prima ședere în Egipt a durat șapte ani, Nora Kershaw Chadwick, *Poetrx and Lettres in Early Christian Gaul,* London, 1955, pretinde că ei au stat doar trei ani „ținând seama de narațiune" (p. 215).

92 *Conférence, XVII, 30,* ed. E. Pichery, t. II, *SC,* nr. 54, p. 283; *PSB,* nr. 57, p. 617.

93 Această regiune adăpostește încă patru mânăstiri copte. Detalii despre această regiune și despre diferite aspecte ale vieții monahale la Wilhelm Bousset, *Apophthegmata. Studien sur Geschichte des ältesten Mönchtums,* Tübingen, 1923; *Idem, Das Mönchtum der sketischen Wüste,* în „Zeitschrift für Kirchengeschichte", t. 42, (1926), p. 1-41; Evelyn — White, Hugh Gerard, *The Monasteries of the wädi'n Natrûm,* vol. II, New York: Metropolitan Museum of Art, 1932-1933, p. 60-144; Jean-Claude Guy, *Le Centre monastique de Scété dans la littérature du cinquième siécle,* în „Orientalia Christiana Periorica", t. 30, (1966), p. 144-146; *Idem, Les Apophthegmes des Péres. Collection systématique,* în col. „Sources Chretiennes", nr. 387, Paris,

nici un fel de îndoială că de fapt Cassian a petrecut o perioadă la Skete şi ceea ce ne spune el constituie una dintre primele relatări a unui martor ocular pe care le avem la dispoziţie, despre acest faimos centru monastic.[94]

Dragostea manifestată de Cassian faţă de Pustiul Skete a fost mai mult decât nostalgică. Pe tot parcursul operei sale el prezintă acest centru, ca fiind locul unde se practica culmea desăvârşirii.[95] În planul original al scrierilor sale, Skete simboliza culmea progresului duhovnicesc. **Aşezămintele** au fost scrise cu scopul de a prezenta regulile vieţii cenobitice (în comun). **Convorbirile** însă atribuite călugărilor din pustia sketică, au fost scrise pentru a accentua importanţa dedicării contemplative, care depăşeşte (întrece), accentul pus pe disciplină în cadrul vieţii cenobitice. De fapt prin noţiunea de Skete, Cassian înţelegea şi aşezământul monahal de la Wadi al-Natrum, mai ales atunci când descrie experienţele sale personale de acolo. Alteori, el foloseşte numele Skete într-un sens generic mai larg, cuprinzând şi aşezarea similară de la **Khellia**[96], care era de fapt un avanpost al Nitriei.[97]

Evident, Cassian a iubit modul de viaţă monahal de la Skete: era exact ceea ce dorise şi căutase cu atâta tensiune lăuntrică. Intenţia lui a fost de a rămâne aici tot restul vieţii. El şi Gherman au intrat într-o comunitate monahală condusă de Avva Pafnutie, care era îndrumătorul şi preotul uneia din cele patru biserici de la Skete, din Nordul Egiptului, simpatizant al teologiei lui Origen.[98] Acest grup de călugări a devenit ceea ce Cassian a numit **„comunitatea noastră — nostra congregatio"** şi sugerează un rang ce cuprindea un număr de membri, care poate fi comparată numai cu comunitatea monahală din Betleem.[99]

Avva Pafnutie, căruia Cassian îi atribuie **Convorbirea a III-a**, este un reprezentant autentic al vechii şcoli monahale din Egipt,[100] numele

1993, p. 35-46; G. Giamberardini. D. Gelsi, *Sceta, artic.*, în „Dizionnario degli Insituti di Perfezione", t. VIII. Roma, 1988. col. 1023-1030 (cu bibliografia aferentă); Alfred Cody, *„Scetis"*, artic. în „The Coptic Encyclopedia", New York, Toronto, 1991, col. 2102-2106; Graham Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, în col. „Oxford Early Christian Studies", Oxford, 1993, p. 9-17.

94 Vezi şi *Historia monachorum in Aegypto*, în „Subsidia hagiographica", vol. 53, Brussels, 1961, p. 130-131; *Historia monachorum in Aegypto*, (versiunea latină a lui Rufin), ed. Eva Schuly-Flügel: Tyrannus Rufinus. *Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*, în vol. „Patristische Texte und Studien", t. 34, Berlin, 1990, p. 370; J. C. Guy, *La Centre monastique de Scété...*, p. 142-144.

95 *Conférence*. *I*, *1*. ed. E. Pichery, t. I, *SC*, nr. 42, p. 78; *Conférence*, *III*, *1*, *1*, p. 139; *PSB*. nr. 57, p. 307-308 şi 345; Vezi şi interesanta analiză pe care o face J. C. Guy, *La Centre monastique de Scété . . .*, p. 145-146.

96 Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 10 şi p. 146, n. 72.

97 Cassian nu este singurul scriitor vechi care se referă la Skete într-o manieră aşa de cuprinzătoare Vezi: Evelyin-White, Hugh Gerard, *The Monasteries of the Widi'n Natrûm...*, p. 230 şi J. C. Guy, *La Centre monastique de Scété...*, p. 146 şi u...

98 Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 10.

99 *„nostraque monasterium"*, *(Institutions, III, 4, 1*, ed. J. Guy, *SC*, nr. 109. p. 102-103; *PSB*, nr. 57, p. 136-137); *„cenobium nostrum" (Conférence, XVII, 30, 2.* ed. E. Pichery. t. II, *SC*, nr. 54, p. 283; *PSB*. nr. 57, p. 615):

100 Pafnutie are şase ziceri în *Apophthegmata Patrum: Alphabetical Collection*, în *PG*, t. 65, col.. 377 C - 380 D; Émile Amélineau, ***Histoire des monastères de***

lui apărând mai frecvent decât al oricărui alt călugăr.[101] Iubitor de singurătate, Pafnutie s-a retras adânc în deşert, lângă Skete, de unde porecla de „Antilopa",[102] devenind celebru datorită smereniei sale extraordinare,[103] deşi era cumplit de aspru cu cei care greşeau.[104] Urmându-i lui Isidor, ca preot al unuia din grupurile de eremiţi din deşert,[105] Pafnutie — conform altor surse —, a devenit **„Părinte al Sketei"**, după Sfântul Macarie cel Mare.[106] Iată cum îl descrie Cassian pe Pafnutie: **„La acel nivel al sfinţilor, care erau ca nişte stele foarte luminoase în noaptea acestei lumi, am văzut pe cuviosul Pafnutie, deosebit ca putere între ei prin marea strălucire a ştiinţei sale. El era preotul comunităţii noastre din pustia Sketică, în care a trăit până la sfârşitul vieţii sale. Deşi locuia de tânăr, la o despărţire de cinci mile de biserică, nu s-a mutat niciodată mai aproape şi nici în anii bătrâneţii nu l-a supărat lungimea drumului, când mergea sâmbăta şi duminica la biserică. Iar după slujbă nu se întorcea cu mâinile goale, ci aducea pe umeri un vas cu apă de folosit pentru toată săptămâna, neacceptând nici chiar când era de 90 de ani să-i facă acest serviciu unul dintre cei mai tineri. Din fragedă vârstă s-a sârguit cu atâta pasiune în şcolile mănăstireşti, încât după puţin timp de ucenicie în ele şi-a îmbogăţit deopotrivă deprinderea ascultării şi cunoştinţa tuturor virtuţilor. Biciuindu-şi toate pornirile prin exerciţiul smereniei şi al ascultării, şi-a nimicit pe această cale toate slăbiciunile şi şi-a întărit toate virtuţile cerute de conoanele mănăstirilor şi de învăţătura Sfinţilor Pă-**

la Basse-Égypte. Vies de Saint Paul, Antoine, Macarie, Maxime et Domèce. Jean le Nain et autres; Monuments pour servir à l'histoire de l'Ègypte chrétienne, în „Annales du Musée Guimet", 25, Paris, 1894, p. 178. Câteva confuzii există în legătură cu el chiar dacă Pafnutie pe care îl pomeneşte Cassian cu supranumele de Boubalos — bivolul deşertului sau *Antilopa*, este una şi aceeaşi persoană cu Pafnutie Kephalas, menţionat de Palladiu. (Vezi Cuthbert Butler, *The Lausiac History of Palladius*, vol. I: *A. Critical Disscusion together with notes on Early Egiptian Monasticism*, Cambridge, 1898, p. 137-142). Butler argumentează că Palladiu şi Cassian au descris una şi aceeaşi persoană: Evelyn-White, Hugh Gerard, *Monasteries of the Wâdi'n Natrûmi*, vol. II, p. 120-122 şi Jean-Claude Guy, *Les Apophthegmes des Pères, Collection sistematique...*, vol. I, p. 59, n. 4, împărtăşesc părerea lui Butler. Antoine Guillaumont, *Paphnutius of Scetis, Saint*, în „The Coptic Encyclopedia..." col. 1884-1885, înfăţişează probele cu grijă şi tact: Vezi şi J. M. Saguet, *Pafnutio*, în „Bibliotheca Sanctorum", t. X, Roma, 1968, p. 26-28 (inclusiv bibliografia indicată).

101 Vezi: *(Institutions, V, 40*, ed. J. Guy, *SC*, nr. 109, p. 254-256; *PSB*, nr. 57, p. 185; *Conférence, II, 5, 4*, ed. E. Pichery, t. I, *SC*, nr. 42, p. 117; *PSB*, nr. 57, p. 331; *Ibidem, III, 1-4*, p. 141; *PSB*, nr. 57, p. 345; *Ibidem, IV, 1*, p. 167; *PSB*, nr. 57, p. 363; *Ibidem, X, 2-3*, t. II, p. 76; *PSB*, nr. 57, p. 476-477; *Ibidem, XV, 10*, p. 219-220; *PSB*, nr. 57, p. 574; *Ibidem, XVIII, 15-16*, t. III, p. 28-31; *PSB*, nr. 57, p. 637-639; *Ibidem, XIX, 9, 1*, p. 46-47; *PSB*, nr. 57, p. 648-649.

102 *Ibidem, III, 1, 2-3*, t. I, p. 140-141; *PSB*, nr. 57, p. 345; *Ibidem, XVIII, 15, 1*, t. III, p. 28; *PSB*, nr. 57, p. 637-639; Vezi şi Georges Florovsky, *Theophilus of Alexandria and Apa Aphon of Pemdje* în „Aspects of Church History", vol. IV: Collected Work. Belmont. Mass: Nordland, 1975, p. 104-105 şi p. 128-129.

103 *Conférence, XVIII, 15, 2-7*, ed. E. Pichery, t. III, *SC*, nr. 54, p. 29-30; *PSB*, nr. 57, p. 637-638.

104 *Ibidem, II, 5, 4*, t. I, p. 116-117; *Ibidem, X, 3;* t. II, p. 76-77, *PSB*, nr. 57, p. 330-331 şi p. 476-478.

105 *Ibidem, XVII, 15, 2.*, t. III, p. 28-29; *PSB*, nr. 57, p. 638.

106 Vezi: Evelyin-White, Hugh Gerard, *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûm...*, t. II, p. 120-121.

rinţi. Aprins de dorinţa de a se înălţa tot mai sus, s-a grăbit să pătrundă în toate tainele pustiei, pentru ca să se unească mai uşor cu Domnul, de care dorea să se simtă nedespărţit între cetele de fraţi, fără să-l mai atragă înapoi vreodată schimbările sorţii omeneşti. Întrecând prin atâta zel chiar virtuţile anahoreţilor, prin dragoste şi stăruinţă era mai presus de toţi în trăirea contemplării duhovniceşti. Pătrundea în locurile cele mai întinse ale deşertului, stând atât de mult ascuns uneori, departe de ceilalţi anahoreţi, încât cu greu şi rareori era găsit; credeai că se bucură şi se desfată de zilnica trăire laolaltă cu îngerii".[107]

Dintre toţi călugării menţionaţi în scrierile sale, Cassian îi aduce una din cele mai înalte aprecieri **„remarcabilului şi incomparabilului"** călugăr nubian Avva Moise, un fost tâlhar şi criminal, care a fost ucenicul lui Isidor şi Macarie Egipteanul.[108] **„Cel mai mare dintre toţi cuvioşii şi sfinţii"**,[109] Avva Moise avea cel mai dulce parfum duhovnicesc **„dintre florile atât de frumoase"**[110] din pustia Sketică. Când înşiră lista celor mai mari patru anahoreţi de la Skete, Cassian îl aşează în fruntea acestei liste pe Avva Moise, urmat de Pafnutie şi de cei doi Macarie, (adică de Macarie Egipteanul şi Macarie Alexandrinul).[111] Cassian şi Gherman l-au vizitat pe Avva Moise la Calamus,[112] un ţinut din Skete, probabil un alt nume pentru **„Petra"**, amintit în Apophthemata.[113]

---

107 *Conférence, III, 1,* ed. E. Pichery, t. I, *SC,* nr. 42, p. 139-140; *PSB,* nr. 57, p. 345.

108 Ibidem, VII, 27, p. 270; *PSB,* t. 57, p. 429-430. În legătură cu Avva Moise, există totuşi câteva ambiguităţi: Cassian nu menţionează niciodată faptul că Avva Moise era ca rasă, negru, element indicat de câteva din zicerile sale *(Apophtegmata Patrum: Alphabetical Collection,* în *PG,* t. 65, col. 281B-289C); apoi, referirile sale geografice sunt confuze (vezi Columba Stewart, *Cassian the Monk...,* p. 138-140); el nu menţionează apoi uciderea lui Moise de către saracini *(Apophtegmata Patrum: Alphabetical Collection,* în *PG,* t. 65, col. 283 B. C). Din *Convorbirea a II-a, 2, 1,* putem deduce faptul că Moise îl ştia pe Sfântul Antonie cel Mare încă din Tebaida, pe când era copil. Pe de altă parte Cassian era la curent cu trecutul Avvei Moise *(Conférence, III, 5, 2,* ed. E. Pichery, t. I, p. 143-145, *PSB;* nr. 57, p. 348), pe care l-a legat de Macarie cel Mare într-o relatare necunoscută şi diferită totodată *(Ibidem VII,* 27, p. 270; *PSB,* nr. 57, p. 429-430). S-ar putea ca Ioan Cassian să creadă că detaliul legat de ce rasă era Avva Moise să nu prezinte nici o semnificaţie aparte. E posibil, de asemenea, ca el să nu fi cunoscut uciderea lui Moise de către saracini în jurul anului 406-407, fapt întâmplat la câţiva ani după ce Cassian a părăsit Egiptul. C. Butler. *(op. cit.,* vol. II, Cambridge, 1904, p. 197-198), distinge patru sau posibil chiar cinci călugări diferiţi cu numele de Moise. Vezi şi Katleen O'Brien Wicker, *Etiopian Moses (Colected Sources)* în „Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A. Sourcebook, *Studies in Antiquity and Christianity",* Minneapolis, 1990, p. 239-248.

109 *Institutions, X, 25,* ed. J. C. Guy, *SC,* nr. 109, p. 424-425, *PSB,* nr. 57, p. 239.

110 *Conférence, I, I,* ed. E. Pichery, t. I, *SC,* nr. 42, p. 78; *PSB,* nr. 57, p. 307.

111 *Ibidem, XIX, 9, 1,* t. III, p. 46-47; *PSB,* nr. 57, p. 648-649.

112 *„in loco istius heremi qui Calamus muncupatur" (Conférence, III, 5, 2,* t. I, p. 143-145; *PSB,* nr. 57, p. 348); *„qui habitavit locus huius solitudinis qui Calamus nuncupatur" (Ibidem, VII, 26, 2,* p. 268; *PSB,* nr. 57, p. 428).

113 Vezi: *Macarie* în *(Apophtegmata Patrum: Alphabetical Collection,* în *PG,* t. 65, col. 272 B şi Moise (col. 283A). Evelyne-White, propune că „Stânca lui Sheit", (localitatea modernă de azi Karet el Muluk), situată la aproximativ 15 km **mai în sus de Wâdi, este aşezarea corectă pentru Petra (Vezi:** *Monasteries of the*

Ca prim interlocutor în cadrul **Convorbirilor,** Avva Moise jalonează drumul și condițiile de care trebuie să țină seama monahul, pentru a putea dobândi puritatea inimii. El consideră că primul pas în realizarea acestui țel sublim îl constituie **darul deosebirii** sau **discernământul gândurilor.**[114]

Revenind la Avva Pafnutie, se impune să mai precizăm că, în calitate de conducător al minorității origeniste de la Skete, el a salutat **Scrisoarea pascală** a patriarhului Teofil al Alexandriei, din anul 399, prin care acesta condamna **„neroada erezie a antropomorfiților"**, cum o numește Cassian, fiind singurul din cei patru preoți din Skete care a făcut acest gest.[115] Osândirea radicală a antropomorfiților de către patriarhul Teofil a provocat multe confuzii și nenorociri printre călugări.[116] Corectarea și combaterea ideilor antropomorfite ale călugărului Serapion, pe care Avva Pafnutie o face în deschiderea **Convorbirii a X-a,** a fost considerată de cercetători de talia lui Cuthbert Butler, ca fiind una din cele mai strălucitoare și vii relatări din cadrul **Convorbirilor.**[117] Relatarea pe care Cassian o face acestui eveniment este mai degrabă o ilustrare teologică a ei decât o simplă înregistrare istorică.

Conform informațiilor pe care le avem de la Palladiu, Avva Pafnutie avea harisima de a interpreta Sfânta Scriptură fără a recurge la nici un comentariu. Cassian ne spune că și Avva Teodor întruchipa această virtute a tălmăcirii Scripturii[118] și explorează semnificația ei în **Convorbirea a XIV-a.** Atât Pafnutie cât și Teodor, ne amintesc că **„origenismul"** cercului în care se mișca Cassian în Skete n-a fost numai unul speculativ — cum sublinia unul dintre cercetători.[119] În repetate rânduri Cassian insistă asupra faptului că **„cunoașterea duhovnicească"** a Scripturii depinde de puritatea sau curățenia inimii și nu de vreun sistem rafinat sau complicat de învățare. Astfel, Pafnutie care era un om bătrân și aspru al deșertului, întruchipa echilibrul, rigoarea ascetică și pătrunderea psihologică contemplativă, virtuți care în viziunea lui Cassian constituiau idealul desăvârșirii.

Aici în pustiul Skete se pare că au locuit toți călugării cărora Cassian le atribuie celelalte **Convorbiri** și pe care, împotriva smereniei lor

---

Wâdi'n Natrûm..., vol. II, p. 37-38; p. 304; vol. III, p. 4 și 29). Nu departe de aici se află o așezare monahală, iar monahii de aici pretind a avea relicvele lui Isidor, Moise și la fel Pafnutie și cred că ruinele unui locaș, descoperite la 15 m adâncime, dincolo de zidul înconjurător al actualului așezământ monahal, ar fi vechea „mănăstire a Avvei Moise" (Columba Stewart, *Cassian the Monk*..., p. 147-148, n. 80).

114 *Conférence, I*, ed. E. Pichery, t. I, *SC*, nr. 42, p. 78-108; *PSB*, nr. 57, p. 307-326.

115 „... *ineptam qouque Antropomorphitarum haeresim*". (*Ibidem, X, 2-3*, t. II, p. 75; *PSB*, nr. 57, p. 476).

116 Vezi prezentarea pe care Cassian o face acestor confuzii în *Convorbirea a X-a*, (*Ibidem, X, 2-5*, p. 75-79; *PSB*, nr. 57, p. 476-479) și Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*..., p. 222-223; *Idem*, *„Sciții" Ioan Cassian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneeană*, în „Studii Teologice", an XXVII (1975), nr. 3-4, p. 192-193.

117 *Lausiac History*..., t. I, p. 206-208.

118 *Institutions, V, 34*, ed. J. C. Guy, *SC*, nr. 109, p. 244-245; *PSB* nr. 57, p. 182.

119 Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk*..., p. 11.

desăvârşite, Cassian i-a făcut celebri: Avva Moise — Convorbirile I-a şi a II-a[120]; Avva Pafnutie — Convorbirea a III-a,[121]; Avva Daniel — Convorbirea a IV-a[122]; Avva Serapion — Convorbirea a V-a[123]; Avva Teodor — Convorbirea a VI-a[124]; Avva Serimus — Convorbirile a VII-a şi a VIII-a[125]; Avva Isac — Convorbirile a IX-a şi a X-a[126]; Avva Thecna — Convorbirile a XXI-a, XXII-a şi a XXIII-a[127] şi Avva Avraam — Convorbirea a XXIV-a.[128]

Cassian de asemenea ne relatează despre câteva întâmplări legate de întemeietorul aşezământului de la Skete, Sfântul Macarie cel Mare sau **„Egipteanul"**,[129] deşi Cassian nu pretinde că l-ar fi întâlnit vreodată, şi nu-i atribuie nici o Convorbire. Macarie era probabil încă în viaţă când Cassian şi Gherman au sosit în Skete.[130]

Impresia pe care aceşti sfinţi vieţuitori inspiraţi au produs-o asupra lui Cassian a fost extraordinară, fapt care rezultă cu prisosinţă din entuziasmul cu care îi prezintă pe aceşti sfinţi, după cum uşor am putut observa din portretul pe care l-a făcut lui Avva Moise şi la care ne-am referit.

Unul din marii savanţi şi istorici ai spiritualităţii creştine a calificat întâlnirile din care au reieşit aceste **„Convorbiri duhovniceşti"**, drept o adevărată **„universitate a pustiei"**,[131] iar **„Convorbirile"** au fost numite de specialiştii care le-au studiat **„Conferinţe"**.

c) Petrecerea lui Cassian şi Gherman la Khellia (Chilii) şi Nitria

În **Convorbirea a XVII-a**, Cassian face referire la **„desele scri-**

---

120 *Conférence, I-II*, ed. E. Pichery, t. I, *SC*, nr. 42, p. 77-137; *PSB* nr. 57, p. 305-344.

121 *Ibidem*, p. 138-165; *PSB* nr. 57, p. 344-362.

122 *Ibidem, IV*, p. 166-187; *PSB* nr. 57, p. 363-377.

123 *Ibidem, V*. p. 188-217; *PSB* nr. 57, p. 377-396.

124 *Ibidem VI*, p. 218-241; *PSB*, nr. 57, p. 396-412.

125 *Ibidem, VII-VIII*, p. 242-278; *PSB* nr. 57, p. 412-453.

126 *Ibidem, IX-X*, p. 38-49; *PSB* nr. 57, p. 453-490.

127 *Ibidem, XXI, XXII, XXIII*, t. III p. 63-168; *PSB* nr. 57, p. 664-722.

128 *Ibidem, XXIV*, t. III, p. 169-206; *PSB*, nr. 57, p. 723-746.

129 Vezi: Antoine Guillaumont, *Macarius l'Égiptien ou le Grand*, artic. în „Dictionnaire de Spiritualité", t. X, Paris 1980, col. 11-13; *Idem, Macarius the Egyptian, Saint*, în „The Coptic Encyclopedia", col. 1491; *Idem, Le problème de deux Macaire dans Apophtegmata Patrum*, în „Irénikon", t. 48 (1975), p. 451-59; J. C. Guy, *Les Apophtegmes des Peres ..., Patrum*, în „Irénikon", t. 48 (1975), p. 41-59; J. C. Guy. *Les Apophtegmes des Peres ...*, vol. I, p. 47-49.

130 Gabriel Bunge, *Èvagre le Pontique et les deux Macaire*, în „Irénikon", t. 56 (1983), p. 215-227; Antoine Guillaumont, *Le problème de deux Macaire dans Apophthegmata Patrum ...*, p. 49-52. Palladiu ne spune că Macarie a murit cu un an înainte de venirea sa în deşert, întâmplată aproximativ în jurul anului 390 (C. Butler, *The Lausiac History...*, p. 47). E posibil ca expresia „beati Macarii" (*Institutions V, 41*, ed. J. C. Guy, *SC* nr. 109, p. 256-257; *PSB* nr. 57, p. 186) şi *„sicut et ab abbate Macario, qui habitationem Scitioticae solitudinis primus imuenit, mortuum suscitatum cose reminiscimur"* (*Conférence XV*, 3, ed. E. Pichery, t. II, *SC*, nr. 54, p. 212; *PSB* nr. 57, p. 570), să fie luate că se referă la moartea lui Macarie.

131 V. H. Bremond, *Les Pères du désert*, vol. I, Paris, 1927, p. XXIII.

sori",[132] pe care el şi Gherman le trimitea fraţilor din comunitatea din Betleem. Întristaţi de veştile despre crimele şi jafurile săvârşite de saracini în Palestina — probabil veştile din Betleem le-au parvenit prin intermediul vreunei scrisori de răspuns din partea fraţilor —, Cassian şi Gherman au mers la Khellia, să-l vadă pe Avva Theodor.[133] Acest avanpost al Nitriei avea un renume egal cu cel al Sketei.[134]

După detaliile pe care le găsim în **Convorbirea a VI-a**, ei au mers să ceară sfat de la Avva Theodor, căruia de fapt îi şi este atribuită această Convorbire. Cassian îl descrie pe Avva Theodor ca fiind **„fără pereche în viaţa practică"** de asceză şi discernământ. El este probabil aceeaşi persoană cu Avva Theodor menţionat în aşezăminte, care era împodobit cu cea mai mare sfinţenie şi ştiinţă, nu numai în ce priveşte viaţa practică dar chiar şi în înţelegerea Scripturilor.[135]

Precizăm că cel mai important ansamblu monastic din Egiptul Inferior sau de Jos, din secolele al IV-lea şi al V-lea — perioadă considerată a fi cea mai veche epocă a monahismului creştin —, este formată din **„pustiile"** (după cum erau numite) Sketiei, Nitriei şi Khelliei sau a „Chiliilor". Geografic, vechea pustie a Sketiei se situează în regiunea cunoscută astăzi cu numele de Quadi Natrûm, unde mai există încă patru mănăstiri copte; Nitria se afla în Deltă, la aproximativ 15 km în sudul Damanhour-ului, în proximitatea satului El-Barnugi, al cărui nume îl perpetuează pe cel de Pernudj, pe care copţii îl atribuiau locului numit de greci şi de latini Nitria. Cât despre aşezămintele monahale din Khellia, acestea pot fi localizate - după cum s-a stabilit definitiv de specialişti -,[136] între Nitria şi Skete, la aproximativ 18 km sud de Nitria, acolo unde începe deşertul libian şi la 2-3 km sud de actualul canal Nubariya.

Din izvoarele scrise aflăm că viaţa monahală a fost iniţiată la Skete de marele Macarie, numit şi Egipteanul, în jurul anului 330, iar la Nitria câţiva ani mai devreme prin anul 325, de către Ammun. Raporturile dintre aceste trei **„pustiuri"** sau centre monahale, au fost mereu de-a lungul timpului, foarte strânse, iar între Kellia şi Nitria se poate vorbi de o legătură mai specială.[137]

O relatare despre întemeierea aşezămintelor de la Kellia găsim în Apophthegmata Patrum, colecţia alfabetică, la Avva Antonie.[138] Sfântul

---

132 *Conférence XVII, 30, 2*, ed. E. Pichery, t. II, *SC*, nr. 54, p. 283; *PSB* nr. 57, p. 615-616.

133 *Ibidem. VI, 1*, t. I, p. 219-220; *PSB* nr. 57, p. 397.

134 Vezi: Antoine Guillaumont, *„Histoire du site Kellia d'apres les documents écrits."*, în vol. „Kellia I", kom. 219. Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, t. 28, Cairo, 1969, p. 1-15; *Idem, Kellia*, artic. în „The Coptic Encyclopedia..." col. 1396-1410; *Idem, Histoire des moines aux Kellia*, în „Orientalia Lovaniensia Periodica", t. 8 (1977), p. 187-203.

135 *„singularem in conversatione actuali" (Conférence, VI, 1-2*, ed. E. Pichery, t. I, *SC*, nr 42, p. 219-221; *PSB* nr. 57, p. 397-398); *„summa sanctitate et scientia... non solum in actuali vita, sed etiam notitia scripturarum" (Institutions V, 33*, ed. J. C. Guy, *SC* nr. 109, p. 242-245; *PSB* nr. 57, p. 181-182).

136 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 187-203.

137 *Idem, Kellia...*, col. 1396-1399.

138 *P.G.*, t. 65, col. 85D-88A.

Antonie, numit **„părintele monahilor"**, l-a vizitat pe Ammun la Nitria. Ammun i-a relatat că monahii care au venit şi s-au aşezat în jurul lui la Nitria, erau atât de numeroşi, încât unii nu-şi mai puteau găsi pacea în căutarea căreia veniseră aici şi se gândeau să-şi construiască nişte chilii înspre partea pustiei: într-adevăr, în nord se afla satul, iar la est şi vest erau terenuri agricole; singurul loc sau spaţiu posibil de extindere al aşezămintelor monahilor era spre sud. Dar la ce distanţă era cel mai potrivit să se înfiinţeze noua aşezare? Aceasta a fost problema pe care i-o ridică Ammun lui Antonie.

Sfântul Antonie a sugerat fratelui, ca îndată ce vor mânca, adică după ceasul al nouălea (asta însemna orele 2-3 după-amiaza n.n.), să o pornească la drum şi să meargă în linie dreaptă prin deşert. Când soarele a ajuns la apus, cei doi s-au oprit şi Antonie a propus ca în acel loc să se ridice noile chilii. Textul precizează că locul respectiv era la o distanţă de **„12 semne"**, adică aproximativ 18-19 km de Nitria.

Antonie demonstrează că această distanţă este convenabilă, călugării putându-se bucura aici de singurătate suficientă şi în acelaşi timp, se vor putea vizita reciproc, după prânz — timpul cel mai potrivit conform tradiţiei pentru vizite —, cu fraţii lor din Nitria.[139]

Acestea erau două exigenţe foarte importante în egală măsură, pentru călugării din aceste pustiuri, care practicau **„semianahoretismul"**. Acest echilibru între singurătate şi comunitate a fost esenţial pentru călugării de la Khellia.

Referitor la timpul când s-a produs această întemeiere, ştim din **Vita Antonii**, scrisă de Sfântul Atanasie cel Mare,[140] că Antonie nu şi-a părăsit sihăstria sa de lângă Marea Roşie, decât de două ori, pentru a se duce la Alexandria. Vizitarea lui Ammun ar fi putut avea loc, probabil, cu ocazia călătoriei la Alexandria din iulie 338, când Antonie s-a dus să susţină cauza patriarhului Atanasie, la întoarcerea acestuia din exil. Călătoria a avut loc probabil în luna iulie, când ziua este foarte lungă, fapt care explică distanţa considerabilă parcursă între ceasul al IX-lea (ora 2-3 după-amiaza, n.n.) şi apusul soarelui.

Cel puţin două aspecte trebuie remarcate în această relatare: în primul rând, rolul jucat de Sfântul Antonie. În Biserica primară exista o anumită tendinţă generală de a pune tot monahismul sub patronajul Sfântului Antonie, nu numai a celui din Egipt, ci şi a celui din locuri mai îndepărtate, cum ar fi Palestina şi Mesopotamia. Totuşi, cercetătorii care s-au ocupat cu acest aspect al istoriei monahismului, cercetând lucrurile cu atenţie, consideră monahismul din pustiile Nitriei şi Sketei legat legitim de Sfântul Antonie, deşi în izvoarele copte, se exagerează uneori raporturile dintre Antonie şi Macarie, ceea ce nu înseamnă că nu au fost reale.[141] La fel, există dovezi indubitabile despre legăturile dintre

139 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 188.

140 *Vita S. Antonii*, în *P.G.*, t. 26, col. 837-976.

141 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 188; *Idem*, *Kellia...*, col. 1396-1410.

Antonie şi Ammun.[142] O dovadă în sprijinul acestei susţineri o constituie şi faptul că semi-anahoretismul practicat în această pustie, asemenea celui practicat în Nitria şi Sketia, este, în rest, pe structura modelului antonian de vieţuire.

Al doilea aspect important, este faptul că Ammun a întemeiat aşezământul de la Khellia, ca pe un fel de anexă a Nitriei, ca pe un loc unde monahii ar putea duce o viaţă mai solitară, mai liniştită decât la Nitria, păstrând simultan legătura cu cei rămaşi aici. Din a doua jumătate a secolului al IV-lea ,avem şi primele dovezi despre instituirea unui adevărat obicei: monahii petreceau doi sau trei ani de viaţă în comun la Nitria, ca într-un fel de ucenicie, după care plecau la Khellia, pentru a trăi viaţă pustnicească.[143]

Cerinţa însingurării, a liniştii, aflată la originea acestei întemeieri, explică şi modul cum erau dispuse chiliile monahilor la Khellia. Călugării veneau aici pentru a părăsi obştile monahale şi aglomerarea excesivă a Nitriei, pentru a duce o viaţă de singurătate. În felul acesta, deşertul s-a umplut de chilii individuale, de aici şi denumirea noului habitat sau aşezământ, în raport cu Nitria: Khellia sau **„Chiliile"**.

Înmulţirea continuă a acestora, precum şi depărtarea unora faţă de altele, au făcut ca într-un timp foarte scurt noua aşezare să ocupe o întindere vastă. După informaţiile oferite de Palladiu, când a ajuns el aici, în jurul anului 390, la Khellia vieţuiau aproximativ 600 de călugări.[144]

Conform relatării unei călătorii întreprinse în iarna lui 394-395, în Egipt, de un grup de călugări din Palestina, care au vizitat şi Khellia, — text redactat în limba greacă de un membru al grupului şi apoi redactat în limba latină de Rufin, cunoscător şi al Khelliei ca unul ce fusese acolo în 374 —,[145] chiliile erau dispuse la o asemenea distanţă unele de altele, încât călugării nici nu se puteau vedea destul de clar ca să se poată recunoaşte, nici auzi.[146] Cum în această regiune deşertul este uşor vălurit (există dune, n.n.), o asemenea condiţie nu era greu de satisfăcut. Dat fiind însă numărul crescând de monahi, noii veniţi se duceau uneori foarte departe. În aceeaşi relatare se vorbeşte despre unii călugări care vieţuiau la distanţă de până la 3-4 semne (aproximativ 4-6 km) de biserică. care probabil se afla situată în centrul aşezării. Prospectarea aşezării în 1964, a scos la iveală un adevărat oraş călugăresc.[147]

Chilia propriu-zisă era construită din cărămizi arse, pentru porţiunile care trebuiau să fie mai rezistente şi chirpici pentru restul construcţiei. Aceste cărămizi erau fabricate pe loc, dintr-un amestec de nisip şi

142 *Idem, Histoire des moines aux Kellia...*, p. 188.

143 *Ibidem*, p. 189.

144 C. Butler, *The Lausiac History...*, VII, p. 25.

145 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 189.

146 *Historia monachorum in Aegipto*, ed. André-Jean Festugière, în „Subsidia hagiographica". t. 53, Brussels: Société des Bollandistes; 1961, cap. 20, p. 120; „Ad hunc locum hi, qui ibi prins fuerunt imbuti, et secretiorem jam depositis indumentis ducere volunt vitam, secedunt: eremus enim est vasta et cellulae tanto inter se spatio diremtae, ut neque in conspectu sibi imvicem, neque in vocis auditusint positae" (Cf. Rufin, *Historia monachorum*, cap. XXII, în *PL*. t. 21, col. 444 C).

147 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia . . .*, p. 189.

argilă, care se scotea din sol. În **Historia monachorum,** în capitolul despre Ammona, se relatează cum era construită o chilie la venirea unui nou frate. Fiecare contribuia cu ceva: unii aduceau cărămizi, alții apa necesară, astfel încât chilia putea fi ridicată într-o zi.[148]

În ceea ce privește activitatea monahului, trebuie să precizăm că munca în chilie reprezenta una din îndeletnicirile de bază, asupra obligației căreia, textele și **Patericul,** mai ales, insistă în mod semnificativ. Călugărul trebuia să muncească în primul rând pentru a mânca (oricât de puțin ar fi aceasta), apoi pentru a satisface trebuințele celor care nu mai puteau munci, și nu în ultimul rând, pentru a scăpa de plictiseală, faimosul demon al **acedia-ei,** cel mai de temut dintre potrivnicii pustnicului. Muncă, dar și rugăciune — **ora et labora,** iar aceste două activități trebuiau să fie pe cât posibil continue. Rugăciunea neîncetată, cea mai practicată, cea mai potrivită cu lucrul era **mélétê,**[149] un fel de recitare, cu voce scăzută, a versetelor din Scriptură, din Psalmi îndeosebi, pe care călugărul trebuia să-i știe pe de rost. În chilia sa, monahul avea obligația de a mai săvârși o mică slujbă, și anume **„mica sinaxă"**, despre conținutul căreia avem puține informații: era vorba, fără îndoială despre o înlănțuire de psalmi, psalmodiați stând în picioare, cu fața la nișa care indica răsăritul; în multe locașuri de rugăciune, cercetătorii au descoperit, chiar în mijlocul încăperii, o dală de piatră fixată în pământ, pe care fără îndoială, stătea călugărul aflat la rugăciune.[150]

Călugării de la Khellia, asemenea celor de la Skete, participau la seceratul grâului, — texte destul de multe dovedesc acest fapt —, o muncă sezonieră la care participau în grup și de pe urma căreia puteau obține grâul necesar pentru brutăriile de la Nitria.

Mai erau și unii călugări copiști — mai puțin numeroși —, cel mai recunoscut dintre aceștia fiind Evagrie, despre care Palladius ne spune că scria **„în caracter oxyrrhinic"**, fără îndoială, o scriitură fină și îngrijită. Pentru această ocupație era nevoie de pergament, calamus și cerneală. Unii dintre călugări — care știau citi, —, aveau cărți în chiliile lor, pe

---

148 Afirmația lui Palladin, conform căreia monahii trăiau la Khellia în bordeie (Kalubai), care abia dacă ajungeau să-i apere de arșița soarelui și de umiditatea aerului, nu trebuie luată în sensul ei strict literal (*PG.*, t. 47, col. 53-61). Săpăturile arheologice au scos la iveală că la aceste chilii există un acoperiș construit tot din cărămizi, solid, dispus în boltă. Iluminatul se asigura prin ferestre, iar o ușă, dotată cu zăvor, permitea închiderea incintei. Cum arăta o astfel de așezare ne putem da ușor seama prin compararea cu cea dintâi chilie pe care Ammun a avut-o la Nitria (C. Butler *The Lausiac History...*, cap. VIII, p. 28), precum și cea construită de Macarie la sosirea sa în Skete. Macarie avea două încăperi în așezământul său și încăperea dinspre răsărit servea drept oratoriu, după obiceiul general răspândit printre creștinii din epoca antichității, care își rezervau fiecare în casa sa câte o cameră pentru rugăciune. Locul de rugăciune era la fel orientat spre răsărit, direcția fiind marcată de o cruce care se desena pe perete sau într-o nișă. Toate aceste aspecte prezentate aici, au fost dovedite prin săpături arheologice. (Vezi: E. Amélineu, *Histoire des monastères en Basse Égypt,* în „Annales du Musée Guimet", t. 25, Paris, 1894, p. 76). Faptul că monahii se întorceau cu fața spre răsărit atunci când se rugau este confirmat și în alte scrieri, mai cu seamă în ce-l privește pe Avva Arsenie la Skete. (*PG*, t. 65, col. 97 C).

149 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 193.

150 *Ibidem.*

care le aranjau în ceea ce se numea **thuridia**, care erau nişte ferestre oarbe sau dulapuri, amenajate în grosimea pereţilor şi care luau formele şi dimensiunile cele mai diverse. Cercetătorii au descoperit un mare număr de astfel de nişe în aşezămintele de la Khellia.[151]

Monahul îşi petrecea astfel întreaga săptămână retras, de regulă în chilia lui. **Statul în chilie** reprezenta un principiu esenţial, căci numai el putea asigura, după credinţa lor **hesychia**, singurătatea, liniştea indispensabilă în vederea potolirii patimilor şi a unirii cu Dumnezeu. Vieţuirea în **hesychia** (hésuchazein) şi **şederea** în chilie (Kéthesphai), sunt două expresii echivalente. Totuşi trebuiau evitate exagerările şi atunci, monahii ieşeau din chiliile lor şi îşi făceau vizite, fie pentru a sta de vorbă cu vreun bătrân, având nevoie de povaţă folositoare pentru suflet, pe care o primeau formulată într-o **apophthegmă concisă şi densă, fie din dragoste** faţă de aproapele, pentru a se interesa de sănătatea lui trupească şi duhovnicească. Marea ieşire a monahului se petrecea sâmbătă, pentru a se duce la ceea ce era numit **„sinaxe"**, adică la adunarea săptămânală care se petrecea în biserică. La Khellia exista o biserică, la fel şi la Nitria, iar la Skete începând cu secolul IV erau mai multe (patru la număr, aşa cum am subliniat într-un capitol anterior). În afara zilelor de slujbă, biserica se încuia.[152]

Călugării se adunau aici în fiecare sâmbătă seara,[153] şi luau masa împreună — cu siguranţă nu în biserică, deoarece era interzis de canoanele bisericeşti —, ci într-o altă încăpere, care servea drept loc de desfăşurare a acestor agape.[154]

Agapa era urmată ca în Biserica primară de Liturghie, care se desfăşura pe parcursul întregii nopţi. Din nefericire nu se cunoaşte nici o descriere exactă a acestei Liturghii. Totuşi, referitor la aceasta, Cassian se exprimă în termenii cei mai exacţi,[155] dar mărturia lui trebuie luată cu precauţie.[156]

Călugării petreceau o parte a duminicii împreună, discutând unii cu alţii, tinerii profitau pentru a dobândi sfaturi de la bătrâni, care nu de puţine ori, se transformau în adevărate cuvântări. Apoi, fiecare se în-

---

151 *Ibidem*, p. 192.

152 Legat de acest aspect există o frumoasă istorie pioasă: astfel, pierzându-se odată cheia, Evagrie a deschis uşa făcând semnul crucii deasupra zăvorului. (*Ibidem*, p. 194).

153 *Ibidem*.

154 Această masă luată în comun, avea prin urmare o semnificaţie religioasă, exprimând dragostea care îi lega pe monahi. Se relatează legat de aceste agape şi unele întâmplari mai picante: astfel, odată în Khellia, pe când se împărţea vinul, un călugăr tânăr, care nu voia să bea, o luă la fugă pe acoperiş; sub greutatea lui acoperişul s-a rupt în hohotele de râs ale celorlalţi. Dar stareţul i-a luat apărarea zicând: „Acest acoperiş nu se va mai repara cât voi fi eu aici, ca lumea să afle că la Khellia o boltă s-a prăbuşit pentru o cană cu vin" (Francois Nau, *Apophthegmes anonymes*, în „Revue de l'Orient Chrétien", t. 13, (1908). Apoph. 148; Vezi şi ed. Lucien Regnault, *Les sentences des Pères du désert: Série des anonymes*, in col. „Spiritualité Orientale", t. 43. Solesmes-Bellefontaine: Abbaye, 1985).

155 Vezi: *Institutions, II*, ed. J. C. Guy, *SC*, nr. 109, p. 56-89; *PSB*, nr. 57, p. 130-131.

156 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 195.

torcea la chilie, ducându-și cu sine provizia de pâine pentru toată săptămâna și cele necesare lucrului.

Pentru săvârșirea acestor liturghii, existau, bineînțeles, preoți, sau cel puțin un preot. Mișcarea monahală a fost, în ansamblul ei alcătuită din laici, iar marea parte a monahilor rămânea în această stare de-a lungul întregii vieți. Se poate vorbi în cazul unora de o mare rezistență, izvorâtă din smerenie, la ideea de a deveni preot sau chiar episcopi, fapt care i-ar fi scos din viața de singurătate. Preotul cel mai cunoscut de la Khellia a fost Macarie Alexandrinul — a nu fi confundat cu omonimul și contemporanul lui, Macarie Egipteanul, viețuitor la Sketia —, care a fost preot aici vreme de 20 de ani, până la moartea, întâmplată în 394.[157]

Preotul era îndatorat numai cu săvârșirea Liturghiei, fapt ce exercita asupra călugărilor pustiei și o anumită autoritare duhovnicească. Existau și călugări dificili, **„oameni cu personalități puternice"**, am spune noi astăzi, care aveau probleme: Palladius ne povestește de un anume **Valent**, originar din Palestina și venit să sălășluiască în Khellia. Acesta, amăgit de un demon, a fost cuprins de mândrie, începând să disprețuiască pe toți frații, inclusiv pe preotul Macarie. Într-o zi s-a întâmplat, ca niște oameni să aducă la biserica din Khellia, mai multe dulciuri pentru frați, iar Macarie — vedem aici rolul de distribuitor pe care și-l asuma preotul —, trimise câte un pumn din acestea, fiecăruia, fără a-l trece cu vederea pe Valent. El primi într-un mod nepotrivit cele trimise și se simți chiar umilit de un asemenea gest. Deși a fost mustrat de Macarie totuși nu s-a îndreptat. Valent a fost cuprins de orgoliu în așa măsură, încât a început să se poarte ca un om rătăcit. Astfel, venind odată la biserică a refuzat Sfânta Împărtășanie, spunând că el l-a văzut pe Hristos și Împărtășania nu-i mai este de trebuință. Atunci — ne spune Palladie —, părinții **„l-au legat"** în lanțuri pentru un an, până ce a fost vindecat.[158]

Mai precizăm că indiferent de obștea monahală în ansamblul ei, mai mult sau mai puțin organizată, în sânul marii comunități funcționau grupuri mai restrânse, așa-numitele **„frății"**, formate fără îndoială spontan, în jurul unui monah considerat ca avvă (adică părinte). Cea mai cunoscută frăție de la Khellia, la sfârșitul secolului al IV-lea este cea numită **„frăția lui Evagrie"** sau **„a lui Evagrie și a lui Ammona"**.[159] Acești doi — Evagrie și Ammona —, împreună cu Macarie Alexandrinul, au fost cei mai vestiți de la Khellia, jucând un rol deosebit de important în istoria spirituală a acestui deșert.

Tocmai în perioada de maximă înflorire a vieții monahale de la Khellia, a venit aici Cassian și Gherman; Cassian descrie Khellia ca fiind la distanța de 80 de mile depărtare de Skete și la 5 mile de Nitria.[160]

---

157 *Ibidem*, p. 195-196.

158 „Alio itaque die adeo fuit emotae mentis, ut ingrederetur ecclesiam, et fraternitate congregata diceret: Ego nonhabeo opus communione; Christum enim vidi hodie. Tunc Patres cum anno uno vixerunt et ferreos compedes conjecerunt et curarunt" (*Historia Lausiaca, cap. XXXI*, în *PL*, t. 34, col. 1093 A).

159 Cf. Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 197.

160 *Conférence, VI, 1-3*, ed. E. Pichèry, t. I, *SC*, nr. 42, p. 220; *PSB*, nr. 57, p. 397.

Această eroare de apreciere corectă a distanţei, este considerată de cercetători ca fiind probabil un efect al trecerii timpului asupra memoriei lui Cassian.[161]

El menţionează aşezământul de la Nitria numai atunci când descrie Khellia.[162] O vizită la Khellia fără a face aluzie sau fără a numi Nitria este posibilă, deşi, poate neverosimilă, dacă ţinem cont — aşa cum am subliniat —, de legăturile şi vecinătatea lor. Nicăieri altundeva, Cassian nu se referă la Khellia şi Nitria şi niciodată nu menţionează pe nici unul din faimoşii călugări de aici: nici pe Ammonam, nici pe Macarie Alexandrinul, nici pe Evagrie.[163] Comparată această tăcere a lui Cassian cu elocvenţa sa în legătură cu Skete, desigur că ceva ne uimeşte şi intrigă totodată. Cu siguranţă — cum pe bună dreptate remarcă un cercetător —, origenismul şi mai ales Evagrie, a fost motivul tăcerii.[164] Relatarea din **Aşezăminte,** despre **„un frate din Pont“**[165] este probabil despre Evagrie, dar nici numele, nici locul unde trăia acel frate în pustia Egiptului, nu este menţionat.

Mai mulţi cercetători nu omit posibilitatea unei întâlniri a Sfântului Cassian şi Gherman, cu Evagrie la Khellia.[166] Dacă avem în vedere faptul, că cei doi prieteni monahi erau în continuă căutare a izvoarelor desăvârşirii duhovniceşti, este foarte greu de acceptat ideea că ei l-au evitat tocmai pe cel mai renumit şi mai cult monah din Khellia, care era la vremea aceea Evagrie.

d) Controversele din Egipt şi părăsirea deşertului

După cum am afirmat, Evagrie a fost unul din cei trei mari călugări care au trăit la Khellia, având o însemnătate covârşitoare în istoria acestui deşert. El a fost originar din Pont şi în tinereţea lui a fost ucenic al Sfinţilor Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz. La Khellia a venit în jurul anului 385, după ce a petrecut doi ani în Nitria, conform unei tradiţii.[167] Când a venit la Khellia atinsese vârsta de 40 de ani şi va petrece aici 14 ani, până la moartea sa, întâmplată în anul 399. Toate aceste in-

---

161 Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 11; J. C. Guy ia discrepanţa dintre socoteala lui Cassian şi a altor indicaţii mai vechi, ca fiind o expresie a nepriceperii lui la probleme geografice (*John Cassien, historien du monachisme égyptien?*, în „Studia Patristica, 8, Texte und Untersnchungen", t. 93, Berlin, p. 370). Derwas J. Chitty, notează că aşezămintele de la Khellia acopereau o largă suprafaţă, cu chilii situate la o depărtare de trei sau patru mile de biserică şi tot una de alta, şi fac această discrepanţă mai puţin îngrijorătoare (*The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under Christian Empire,* London and Oxford; Mowbrays, 1966, p. 29-30).

162 *Conférence, VI 3,* ed. cit., p. 220; *PSB*, nr. 57, p. 397.

163 Asupra lui Evagrie, vezi excelentul studiu al lui Antoine Guillamont, *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique,* în „Revue de l'Histoire des Religions", t. 181, Paris, 1972, p. 29-56.

164 Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 11.

165 *Institutions, V, 32, I,* ed. J. C. Guy, *SC* nr. 109, p. 240-241; *PSB*, nr. 57 p. 181.

166 Printre aceştia se află şi Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericeşti din epoca străromână...*, p. 222.

167 Antoine Guillamont, *Un philosoph au désert: Evagre le Pontique...*, p. 30-31.

formaţii succinte le avem de la Palladiu, care i-a fost o perioadă ucenic.[168] Tot aici şi-a compus opera sa de înaltă calitate şi ţinută — adevărată sinteză originală a filozofiei savante şi a învăţăturii tradiţionale a părinţilor pustiei —, operă care a influenţat profund dezvoltarea ascezei creştine, mai ales în Orient, dar şi în Occident.

La Khellia l-a cunoscut pe Macarie Alexandrinul, care, în calitatea sa de preot s-a bucurat de o anumită autoritate printre călugării pustiei. Cel mai apropiat prieten i-a fost însă Ammona, care era, — ca şi el —, un om deosebit de cultivat şi pasionat cititor al cărţilor lui Origen. Ammona, dimpreună cu cei trei fraţi ai săi, — dintre care unul, după ce a fost în prealabil preot în Nistria, a devenit episcop de Hermopole (Damanhur), scaun arhieresc sub jurisdicţia căruia se aflau Nitria şi Khellia —, sunt cunoscuţi sub numele de **„Fraţii Lungi"**.

Evagrie, Ammona şi cei din anturajul lor se caracterizau prin gustul pentru speculaţia intelectuală, erau călugări educaţi, cultivaţi şi, prin aceasta, foarte diferiţi de ceilalţi monahi, care, în mare parte, erau ţărani veniţi din satele lor, din lunca sau Delta Nilului. La un moment dat, chiar s-a ajuns la o anumită ostilitate între grupul lui Evagrie, numiţi **„origenişti"** şi ceilalţi, numiţi **„antropomorfişti"**.

Precizăm că la acea vreme, a început să se răspândească printre călugării de la Skete o învăţătură cunoscută, — mai ales prin intermediul scrierilor lui Cassian —, sub numele de **„antropomorfism"**. Aceştia, refuzând orice exegeză spirituală, înţelegeau versetul din Facere 1, 27 **„Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său"**, în sensul lui literal şi îşi închipuiau că Dumnezeu are o înfăţişare umană. Evagrie, Ammona şi cei apropiaţi lor s-au ridicat împotriva unei rătăciri atât de vulgare, apărând nu numai imaterialitatea lui Dumnezeu, dar şi teza conform căreia **„rugăciunea curată"**, adevărata rugăciune, nu trebuie să comporte nici o reprezentare, oricât de subtilă ar fi aceasta, a dumnezeirii. Astfel conflictul a izbucnit făţiş între adepţii **„antropomorfismului"** şi cei pe care adversarii lor îi numeau **„origenişti"**, pentru ataşamentul lor faţă de gândirea lui Origen şi pentru sistemul — în realitate destul de eterodox, după cum o mărturiseşte opera lui Evagrie — pe care l-au elaborat pe această bază.[169]

Contemplarea lui Dumnezeu, actul suprem al trăirii la nivelul cel mai înalt al desăvârşirii pustnicilor, care depăşeau nevoinţele ascetice, puneau probleme dacă acest act datorat puterii dumnezeieşti îngăduia omului contemplarea a ceva vizibil **„după chipul şi asemănarea omului"** (care era făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu), sau făcea ca omul să se bucure de acţiunea spirituală, în cadrul energiilor necreate ale lui Dumnezeu. Antropomorfismul era practica înaltei spiritualităţi eremitice a marilor centre egiptene din nord, cu excepţia Avvei Pafnutie — după cum am văzut mai înainte.

---

168 C. Butler, *The Lausiac History...*, II, cap. 38, p. 116-123.

169 Despre viaţa lui Evagrie la Khellia şi rolul lui în controversa origenistă, vezi: Antoine Guillamont, *Les „Képhalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, p. 51-64.

Cel care s-a ocupat într-un mod cu totul deosebit de această problemă a fost Origen, iar marele său discipol, Evagrie a sistematizat învățătura origenistă despre spiritualitatea absolută a lui Dumnezeu, în texte păstrate mai ales în siriacă, greu accesibile nouă astăzi,[170] plecând de la nevoințele ascetice. J. C. Guy precizează în acest sens: **„Prin rugăciune, mortificare, prin ansamblul vieții în pustie, călugărul trebuie să năzuiască, să învingă toate patimile, să le stăpânească în așa fel încât să poată să ajungă la starea de nepătimire (în limba greacă** apatheia**), în care liberat de tot ceea ce-l ademenește și-l tulbură, curăția inimii sale îl introduce la contemplarea spirituală a lui Dumnezeu cel nevăzut. Mai mult încă decât pocăința și mortificările trupești excesive, meditația neîntreruptă a Sfintelor Scripturi, este ceea ce îngăduie călugărului acest progres, aplicarea literară descoperind astfel puțin câte puțin sensul misterios și ascuns al Cuvântului lui Dumnezeu"**.[171]

Unii specialiști consideră că la începutul controversei, patriarhul Teofil al Alexandriei ar fi susținut părerile lui Evagrie, care știm că a murit în anul 399. Astfel, el a osândit cu asprime pe antropomorfiști, în **Epistola pascală** din 399, epistolă cu caracter pastoral, în care, potrivit tradiției, indica data Paștelui și a începutului Postului mare, amintind de asemenea, credincioșilor, unele îndatoriri morale și învățături doctrinare.

Imensa majoritate a eremiților și călugărilor țineau această învățătură în cadrul contemplației practice în care ei **vedeau** pe Dumnezeu ca în sfintele icoane și ca pe Mântuitorul întrupat.

Fiind încă în Egipt la data când Teofil a adresat Epistola sa, Cassian descris indignarea și tulburarea produsă în rândul monahilor, care au respins epistola, cu excepția Avvei Pafnutie. Avva Serapion, — unul dintre cei mai respectați și admirați monahi din vremea sa din Egipt —, renumit pentru virtuțile și asprimea vieții sale, era pomenit în Epistolă, de către Teofil, pentru greșeala lui.

Cassian descrie și ne informează despre efectul pe care l-a produs venirea la Skete a învățatului diacon Fotin, din Capadocia, care rugat de Avva Pafnutie, a explicat sensul credinței adevărate al acestei învățături. El a arătat că era greșită credința că maiestatea dumnezeiască invizibilă și neînțeleasă, ar putea fi mărginită de ceva, care ar avea forma și asemănarea unui om. Ea este simplă, netrupească și fără chip, de aceea ochiul omului nu o poate vedea și mintea lui nu o poate cuprinde.

Serapion a fost atât de pătruns de smerenia pe care i-o cerea această învățătură, încât s-a aruncat la pământ plângând și văitându-se că i s-a luat Dumnezeul în al Cărui chip credea și I se închina și nu mai știa acum cui să i se închine.[172]

---

170 *Idem, Les six Caenturies des „Képhalaia gnostica"*, în „Patrologia Orientalis", t. XXVIII, Paris, 1958.

171 *Jean Cassien, Vie et la doctrine spirituelle...*, p. 22.

172 *Conférence, X, 1-3*, ed. E. Pichèry, t. II, *SC*, nr. 54, p. 75-78; *PSB*, nr. 57, p. 475-477.

La scurtă vreme după trimiterea Epistolei sale pascale, prin care condamna vehement pe antropomorfişti, patriarhul Teofil s-a întors brusc împotriva origeniştilor, în special împotriva lui Ammona şi a fraţilor săi. Evagrie tocmai murise cu câteva luni mai înainte. În anul următor, adică la anul 400, patriarhul Teofil a întreprins o veritabilă expediţie împotriva monahilor suspectaţi de origenism de la Khellia.[174]

Teofil a sosit în fruntea unei trupe de mercenari, jefuind şi incendiind chiliile, cu tot ce s-au aflat în ele, inclusiv cărţile. Avva Ammona şi fraţii săi au scăpat ascunzându-se într-un puţ.[175]

După aceste evenimente, aproximativ trei sute de monahi s-au văzut nevoiţi ca să plece în exil, mai ales în Palestina, unde au fost primiţi de episcopul Ioan al Ierusalimului, iar Fraţii Lungi s-au îndreptat spre Constantinopol, unde au fost ocrotiţi şi găzduiţi de patriarhul Ioan Gură de Aur.

Am făcut o succintă prezentare a acestor evenimente legate de controversele origeniste din Egipt, cu scopul de a justifica şi explica într-un fel „**tăcerea**" lui Cassian şi nemenţionarea nici unei legături cu Evagrie. După condamnarea origenismului de către Teofil al Alexandriei în anul 400 şi după victoria ulterioară a cauzei anti-origeniste, a devenit nepotrivit — mai ales din punct de vedere politic — a afişa orice legătură cu Evagrie, marele teoretician al monahismului de factură origenistă. Chiar şi după 25 de ani, când furia împotriva lui Origen şi a origeniştilor s-a stins, iar controversele se concentrau asupra altor probleme de doctrină, Cassian se simţea constrâns şi evita să mărturisească legăturile sale cu origenismul de tip evagrian din Nitria şi Khellia.

În mod sistematic, Cassian şterge probele acuzatoare ale asocierii lui cu Evagrie, fie printr-o relatare selectivă — cum este cazul Convorbirii a X-a, în care istoriseşte despre controversa antropomorfistă, fie prin **schimbarea terminologiei controversate (ex. termenul grecesc apatheia — utilizat de Evagrie şi nu numai de el, este înlocuit de Cassian cu cel de „puritatea inimii"). Şi cum pe bună dreptate remarcă unul dintre cerce**tători, imposibilitatea **„răsplătirii în mod deschis a datoriei către maestrul său, trebuie să fi fost un sentiment foarte dureros pentru Cassian, care a identificat tradiţia monahală atât de strâns de toţi aceia care au întruchipat-o sau întrupat-o".**[176]

4. Refugiul în capitala imperiului, la Sfântul Ioan Gură de Aur

Singurul eveniment datat istoric dintre toate relatările lui Cassian din perioada petrecută în Egipt, este sosirea la Skete a **Epistolei pascale**

173 Smerenia împiedică pe marii asceţi şi pustnici bunăoară să-şi facă cunoscute virtuţile, precum şi să revină în lume pentru a primi onorurile ierarhiei. Astfel, Avva Ammona — unul dintre Fraţii Lungi —, foarte cult şi discipol al lui Origen — şi-a tăiat urechea şi limba, atunci când Teofil l-a propus episcop, ca să-l atragă de partea lui cu fraţii săi (Vezi: O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 27).

174 Amănunte la: Palladius: *Dialogue sur la vie de Jean Chrisostome*, ed. Anne-Marie Malingrey et Philippe Leclerc, în *op. cit.*, p. 126-180.

175 Antoine Guillaumont, *Histoire des moines aux Kellia...*, p. 198.

176 Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 12.

de la Teofil al Alexandriei, prin care — așa cum am arătat —, erau condamnați acei care concepeau sau credeau că Dumnezeu are o formă umană, adică antropomorfiștii. Opinia generală a specialiștilor este că Teofil a scris această scrisoare în iarna anului 399.[177] Cassian afirmă că ea a fost primită cu bucurie de comunitatea monahală a lui Pafnutie, deoarece simpatia lor față de teologia lui Origen i-a făcut ostili față de opiniile antropomorfiste. Cassian pretinde că pe baza acestei scrisori ei au provocat antropomorfismul unui oarecare Avva Serapion. Relatarea lui Cassian se referă în primul rînd la motivele teologice ale acestei provocări, dar nu ne spune nimic despre următoarea fază a controversei și motivele care au determinat îndreptarea atacului împotriva origeniștilor. Această schimbare de situație l-a determinat probabil să părăsească Egiptul și de bună voie să se autoexileze.

Tăcerea sa în legătură cu Evagrie și cu origeniștii este foarte semnificativă și tăinuiește motivele pentru care Cassian și Gherman au părăsit Egiptul monahal pe care l-au iubit atât de mult. De asemenea, Cassian nu ne spune nimic despre dureroasele experiențe de mai târziu, cum au fost suferințele și exilul mentorului său Ioan Gură de Aur și moartea bunului său prieten Gherman.

Credem că Ioan Cassian și Gherman au părăsit Egiptul, înaintea venirii lui Teofil în deșert pentru a-i pedepsi pe origeniști și înaintea celorlalți călugări exilați, cum au fost **„Frații Lungi"**. Știm că Cassian și Gherman s-au îndreptat spre Constantinopol, unde păstorea Sfântul Ioan Gură de Aur, care i-a primit cu prietenie și dragoste, așa cum i-a primit apoi pe **„Frații Lungi"** și pe alți călugări refugiați din Egipt.[178]

La Constantinopol, ei s-au bucurat de ospitalitatea și patronajul Sfântului Ioan, până la destituirea și exilarea acestuia, în 403-404. Cei doi prieteni trebuie să fi sosit la Constantinopol la scurtă vreme după izbucnirea tulburărilor din Egipt.

Aici, prin supunere, smerenie, râvnă și muncă neîncetată, Cassian a atras atenția marelui patriarh, care l-a inclus pe el și pe Gherman în cercul de colaboratori apropiați. Impresia făcută asupra lor de marele ierarh a fost unică, geniul oratoric și sfințenia vieții patriarhului, au marcat profund conștiințele și sufletele celor doi tineri, care s-au învrednicit de marea cinste de a fi introduși în rândul clerului chiar de către Ioan. Astfel Cassian a fost hirotonit diacon — după cum mărturisește Ghenadie de Marsilia[179] — iar Gherman preot.

---

177 În ciuda studiilor și analizelor care s-au făcut asupra acestei probleme, totuși mai rămân multe întrebări care așteaptă un răspuns. Vezi: Derwas J. Chitty, *The Desert a City...* p. 57-61; Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate.* Princeton — Princeton University Press. 1992, p. 42-84; și p. 105-121; Jon F. Dechow, *Dogma and Myssticism in Early Christianity Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, în col. „North American Patristic Society Patristic Monograph Series" t. 13, Macon. Ga.: Mercer University Press. 1988; Adalbert de Vogüé, *Histoire littérraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Patrimoines christianisme* Paris. 1991, t. 3, p. 80-90.

178 Pentru detalii vezi prezentarea lui J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Sory of John Chrysostom-Ascetic, Preacher, Bishop*, London, 1991, p. 191-202.

179 *„Cassianus Constantinopoli a Johanne Magno episcopo diaconus ordinu-*

Unii dintre cercetători sunt de părere că însuşi numele de Ioan, a fost însuşit de Sfântul Ioan Cassian ca omagiu admirativ pentru marele orator al creştinătăţii, care a fost Sfântul Ioan Gură de Aur.

Casian are cuvinte de admiraţie pentru Marele Păstor şi pentru poporul credincios din Constantinopol: **„Am fost primit în slujirea sfântă şi oferit lui Dumnezeu de către episcopul Ioan de prea fericită amintire; deşi sunt absent de acolo cu trupul, sunt totuşi prezent cu sufletul şi cu toate că nu sunt în mijlocul lui, măcar cu gândul mă simt unit cu acele mulţumiri foarte venerabile şi foarte dragi mie... De aceea vă rog şi vă conjur pe voi toţi care vă găsiţi între zidurile oraşului Constantinopol; concetăţeni ai mei! Prin dragostea de patrie şi fraţi prin unitatea de credinţă... Eu sunt ucenicul şi opera lui Ioan".**[180]

Precizăm faptul că dacă Ioan Gură de Aur l-a hirotonit diacon pe Cassian, a făcut-o pe baza meritelor reale ale acestuia, întrucât ştim cât de sever era marele patriarh în problema hirotonirii şi comportării clerului. După hirotonie a funcţionat ca diacon al Patriarhiei, lucrând în mijlocul poporului capitalei imperiale şi îndeplinind totodată şi funcţia specială de administrator al averii Marii Biserici.[181]

Dacă Ioan Cassian a rămas lângă Sfântul Ioan Gură de Aur până la al doilea exil al acestuia, adică până în 404, el a asistat desigur la drama marelui patriarh şi a participat la ea din toată fiinţa sa, cu poporul creştin al Constantinopolului, însuşindu-şi durerea şi întristarea acestui popor.[182]

Palladius ne dă un amănunt deosebit de interesant legat de perioada petrecerii la Contantinopol a lui Cassian şi Gherman. El precizează că din delegaţia Bisericii de Constantinopol care a participat la sinodul de la Stejar din 403, a făcut parte şi Gherman.[183] Iată încă o dovadă a prestigiului şi consideraţiei deosebite pe care cei doi şi-au dobândit-o în timpul şederii în capitala imperiului.

În afară de scurta însemnare din **Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie VI, 31,** la care ne-am referit, Cassian nu ne mai spune absolut nimic despre timpul pe care l-a petrecut la Constantinopol. Doar într-un loc mai face o aluzie discretă, admiţând cu tristeţe că **„nu a putut să scape de mâinile episcopului",**[184] fără a preciza că mâinile episco-

---

tus" (De Scriptoribus Ecclesiastici Liber, cap. 61 în P.L., t. 58. col. 1094-1095 A).

180 *„Cuius discipuli atque institutio sumus". (De Incarnatione Domini contra Nestorium, VII, 31,* ed. M. Petschehenig, *CSEL,* t. XVII, Wien, 1888, p. 390; *PSB,* nr. 57, p. 881-882).

181 Jean Coman, *Les „Scythes" Jean Cassien et Denys le Petit...,* p. 30-31. Vezi şi versiunea românească a acestui studiu în „Studii Teologice", an. XXIV, (1975), nr. 3-4, p. 193.

182 „... et hinc est qud condolens ei atque conpatiens in vocem nunc quasi communis tristitiae ac doloris erupi" *(De Incarnatione Domini...,* VII; 31, 2, ed. cit., p. 389; *PSB,* nr. 57, p. 831).

183 Delegaţia a fost formată din trei episcopi şi doi preoţi: *„Demetrium* episcopum Pisimuntis. *Eulysium* episcopum Arameae. *Luppicianum* Appiariae: presbyteros *autem Germanus et Severum"* (Cf. Palladius, *Dialogus historicus de vita et conversatione beati Joannis Chrysostami, episcopi Constantinopolis, cap. II şi VIII,* în *PG,* t. 47 col. 9 şi col. 28).

184 *Institutions, XI. 18,* ed. J. C. Guy, *SC,* nr. 109, p. 444-445: *„nec* episcopi evadere manus potui"; *PSB,* nr. 57, p. 246.

pului care l-au hirotonit au fost ale Sfântului Ioan Gură de Aur, iar locul, Constantinopolul.

5. Misiunea la Roma

Încă o dată, soarta a făcut ca, Cassian să piardă un învăţător pe care l-a adorat. Drama cu conotaţii politice şi teologice care a fost generată de conflictul dintre Sfântul Ioan Gură de Aur şi Teofil al Alexandriei, acesta din urmă bucurându-se de sprijinul Curţii imperiale, a atins inevitabil şi pe Cassian şi Gherman, care erau membrii ai clerului patriarhiei şi indiscutabil, sprijinitor ai patriarhului (Cassian ca diacon iar Gherman ca preot).

Nu ştim funcţiile pe care le-au deţinut înainte de izbucnirea crizei, însă două documente existente ne relatează activitatea depusă de ei în numele lui Ioan şi pentru sprijinirea acestuia. Este vorba de lucrarea lui Palladius intitulată **Dialog istoric despre viaţa Sfântului Ioan Gură de Aur** şi o scrisoare a papei Inocenţiu I. Ambele documente menţionează atât pe Cassian cât şi pe Gherman. Aceste referiri istorice făcute de Palladius despre Cassian — scrise cu 20 de ani înainte ca Ioan Cassian să-şi aştearnă în scris opera —, îl plasează pe el şi pe prietenul său în mijlocul evenimentelor bisericeşti din acea epocă. Gherman, mai în vârstă decât Cassian, fiind şi preot, ocupă un loc mai proeminent în cadrul acestor relatări decât Cassian.

Mărturia lui Palladiu este cea mai valoroasă. El îl include pe „preotul Gherman" în grupul de loialişti din cadrul delegaţiei, care a adus răspunsul lui Ioan Gură de Aur la Sinodul de la Stejar din 403, prezidat de Teofil al Alexandriei.[185]

Tot de la Palladius aflăm că Ioan Cassian şi Gherman au fost membrii delegaţiei care au călătorit de la Constantinopol la Roma, după ce Ioan Gură de Aur a fost condamnat la al doilea exil, în 404: **„au fost doi bărbaţi pioşi, preotul Gherman şi diaconul Cassian care au adus o scrisoare din partea întregului cler a lui Ioan, în care ei scriau despre violenţa şi tirania la care biserica lor a fost supusă".**[186]

Cassian ducea în inimă cu sine la Roma şi două chipuri luminoase: alături de acela strălucitor al marelui patriarh constantinopolitan — el însuşi admirator al lui Origen, şi pe cel al magistrului său filosof, Evagrie, a cărui operă o va difuza în Apus, actualizându-l după nevoile de acolo şi introducându-l astfel în cugetarea teologică apuseană.[187]

Sosirea lor la Roma a avut loc în toamna anului 404.[188] Ceea ce a fost

185 „Acest document — considera unul dintre cercetători —, e o dovadă clară că Gherman a existat cu adevărat şi nu a fost doar un personaj inventat de Cassian pentru a-şi scrie *Convorbirile*" (Cf. Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 150, n. 107).

186 *Dialogus historicus de vita...*, cap. II, *PG*, t. 47, col. 13-14.

187 Vezi: Jean-Claude Guy, *Jean Cassian. Vie et doctrine spirituelle...*, p. 24-26 şi O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 27-30.

188 Vezi această cronologie la Anne Marie Malingrey et Philippe Leclercq, *Palladios: Dialogue sur le vie de Jean Chrysostome*, în „Sources Chrétiennes", nr. 342, Paris, 1988, p. 38.

determinant în includerea celor doi în delegaţia trimisă la Roma pentru acest important şi sensibil apel către papă, a fost fără îndoială faptul, că ştiau şi vorbeau foarte bine latina (pe care o ştiau de acasă, din Scythia Minor), la fel cum, mai târziu, faptul că, Cassian cunoştea greaca la fel de bine ca latina, îl va impune să fie un critic îndreptăţit al lui Nestorie.

Cei doi călugări au adus cu ei şi un inventar al tezaurului şi bunurilor patriarhiei, care a fost depozitat de clerul constantinopolitan şi autorităţile civile. Actul depozitului însuşi şi predarea inventarului papei Inocenţiu, s-a făcut cu scopul de a-l apăra pe patriarh de acuzele de utilizare a unor sume de bani în scopuri personale, acuze care au fost formulate de duşmanii săi.[189] S-a presupus că, Cassian şi Gherman au fost responsabili şi au avut în grijă tezaurul catedralei din Constantinopol,[190] deşi textul lui Palladius nu specifică aceasta.[191]

Răspunsul pe care papa Inocenţiu îl dă lui Ioan Gură de Aur, confirmă scrisoarea trimisă din Constantinopol **„prin preotul Gherman şi diaconul Cassian".**[192] Această scrisoare de răspuns, a fost trimisă către sfârşitul anului 405 sau începutul anului 406, prin intermediul unei delegaţii, care aducea scrisorile papei Inocenţiu către Sfântul Ioan Gură de Aur şi a împăratului Honorius către omologul său din Răsărit, Arcadiu. Este posibil — conform opiniei unor cercetători —, ca Ioan Cassian şi Gherman să se fi întors la Constantinopol împreună cu acea delegaţie,[193] care, după sosirea la Constantinopol a fost brutalizată de autorităţi, rămânând în capitală doar o scurtă perioadă de timp! Descrierea însă pe care Palladius o face acestei misiuni diplomatice, nu-l pomeneşte nici pe Cassian, nici pe Gherman.[194]

De asemenea s-a mai sugerat de către cercetători, că de la Constantinopol, Cassian s-a dus în Betleem. Singurul argument în sprijinul acestei opinii îl găsim sugerat la Palladius, care notează că preoţii care au făcut parte din delegaţie au fost expediaţi în Arabia şi Palestina.[195] Cu siguranţă — precizează Marrou, Cassian a fost între aceştia şi instinctul

189 *Dialogus historicus de vita...*, cap. III, col. 13-14.

190 Louis-Sebastian le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 14, p. 173; Edgar C. S. Gibson, *Prolegomena. The Works of John Cassian.* În „Select Library of Nicene qand Post — Nicene Fathers", t. 11, Mich: Eerdmans, 1982, p. 188; O. Chadwick, *John Cassian...* p. 31-32; J. N. D. Kelly, *Golden Mouth...*, p. 252.

191 Vezi: M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1325-1326 şi Anne Marie Malingrey et Philippe Leclercq, *Palladius: Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, în „Sources Chrétiennes", nr. 341, 77, 1988, n. 5.

192 „Ex litteris charitatis vestrae, quos per Germanun presbyterm et Cassianum diaconum misistis..." (*Epistola VII*, în *PL*, t. 20, col. 501 B).

193 Cf. Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church...*, p: 173; H. I. Marrou, *Jean Cassien à Marseille*, în vol. „Patristique et Humanisme. Mélanges par H. I. Marrou", col. „Patristica Sorbonensia", t. 9; Paris, 1976, p. 365; Elie Griffe, *Cassien a-t-il étè prêtre d'Antioch?*, în „Bulletin de littératuré ecclésiastique", t. 55, (1954), p. 241.

194 *Dialogus historicus de vita...*, cap. IV, col: 15-18. Marrou este de părere că Gherman şi Cassian în calitate de trimişi ai lui Ioan Gură de Aur, către papa Inocenţiu, trebuie să fi fost şi curierii care au dus la Constantinopol răspunsul papei (*Jean Cassien à Marseille...*, p. 365).

195 *Dialogus historicus de vita...*, cap. XX, col. 71.

său comunitar l-a condus înapoi la mânăstirea sa din Betleem.[196] Ştim că Ioan, patriarhul Ierusalimului a fost un susţinător al Sfântului Ioan Gură de Aur şi favorabil călugărilor origenişti.

S-ar fi putut de asemenea ca Ioan Cassian şi Gherman să fi rămas pur şi simplu la Roma şi acolo Cassian să fi fost hirotonit ca preot.[197]

Pe parcursul celor mai bine de 12 ani petrecuţi la Roma, a fost remarcat atât de papa Inocenţiu I, cât şi de viitorul papă Leon cel Mare, cu acesta din urmă legând o strânsă prietenie. Despre Leon va scrie cu multă căldură în prefaţa lucrării **Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie**, la rugămintea căruia va scrie ultimul său tratat teologic.[198]

Două scrisori însă, a papei Inocenţiu I, către Alexandru, patriarhul Antiohiei (413-421), sugerează o altă variantă în legătură cu **„odiseea"** lui Cassian. Aceste scrisori menţionează un preot cu numele **„Cassianus"**.[199]

Patriarhul Alexandru a încercat să înlăture schisma care a decurs din condamnarea şi exilarea Sfântului Ioan Gură de Aur. Alexandru a reuşit să repună numele Sfântului Ioan Gură de Aur în dipticele patriarhiei Antiohiei şi apoi a căutat să împace clerul care aparţinea diferitelor partide.[200] Preotul **„Cassianus"** menţionat de cele două epistole, era consultantul sau consilierul papei în aceste probleme, care se petreceau la distanţă mare de Roma.

În epoca noastră, Elie Griffe, a reluat şi revizuit afirmaţia lui Tillemont,[201] făcută cu aproape trei sute de ani în urmă, şi secondat de Pierre Constant,[202] conform căruia **„Cassianus"** menţionat în cele două epistole papale, ar putea fi Sfântul Ioan Cassian. Griffe, pornind de la această afirmaţie, argumentează că după alegerea lui Alexandru în scaunul antiohian în anul 413, alegere care a avut ca efect schimbarea **„climatului"** şi atitudinii faţă de susţinătorii Sfântului Ioan Gură de Aur, Cassian s-a îndreptat spre Antiohia şi a fost hirotonit acolo preot.[203] Chiar dacă această

---

196 *Jean Cassien à Marseille...*, p. 365. Ph. Rousseau crede că lucrul acesta este puţin probabil, fundamentându-şi opinia pe critica pe care Cassian o face comunităţii monastice din Betleem în *Convorbirea a XVII-a (Ascetics, Authority, and the Church...*, p. 173).

197 Ideea că Ioan Cassian a fost hirotonit preot mai degrabă la Roma decât la Marsilia, are mulţi susţinători (Vezi: M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1326. O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 32; G. Jenal, *Italia ascetica atque monastica: Das Asketen — un Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden* (ca. 150/250-604). *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 39, Stuttgart, 1995, pol. I, p. 74; K. S. Frank, *John* Cassian on John Cassian..., p. 419-420).

198 Vezi: K. S. Frank, *op. cit.*, p. 419-420.

199 *Epistola XIX*, în *PL*, t. 20, col. 541 A şi *Epistola XX*, col. 543 A.

200 *Ibidem*, col. 540-543.

201 Louis-Sébastien le Nain Tillemont, *Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles...*, p. t. XIV, p. 174.

202 Vezi comentariul lui Pierre Constant la *Epistola XIX*, în *S. Inocentii Papoe Epistolae et decreta*, în *PL*, col. 541 C şi M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1326.

203 *Cassien a-t-il été prêtre d'Antioch...*, p. 240-244; *Idem La Gaule Chrétienne à l'époque romaine*, t. 3, Paris, 1966, p. 342. E. Schwartz susţine că scrisorile lui Inocenţiu se referă la „Cassianus", dar acesta este un preot din Antiohia trimis la Roma, dar nu este Ioan Cassian (*Cassian und Nestorius*, în *Konzilstudien*, *1. Cassian und Nestorius*, Strasburg, 1914, p. 2, n. 1).

ipoteză ar fi adevărată, totuşi lasă fără explicaţie în fapt: ce a făcut Cassian între anii 405 şi 416? Apoi, ca fervent apărător al Sfântului Ioan Gură de Aur, Cassian ar fi găsit cu greu Antiohia ca un loc favorabil înainte de alegerea ca episcop a lui Alexandru. **„Scrisorile papei Inocenţiu — remarca Columba Stewart — singura probă pentru această teorie se pretează la această singură interpretare: „Cassianus" menţionat în ele pare a fi un preot care l-a sfătuit pe papa în probleme legate de schisma antiohiană, dar nimic concludent nu-l identifica a fi preot al Antiohiei, sau în Antiohia. La fel încercarea de a-l identifica cu Ioan Cassian este dubioasă".**[204]

Citatul din **Despre Întruparea Domnului contra lui Nestorie** în care Cassian laudă Biserica Antiohiei, pe care unul dintre cercetători îl citeşte ca o confirmare că Ioan Cassian a făcut parte din clerul acestei biserici,[205] este mult mai probabil **„un şiretlic"** retoric folosit împotriva lui Nestorie.[206]

Dintre toate relatările care există referitor la această perioadă, atât legată de Cassian, cât şi de Gherman, cele mai sigure sunt **Epistola a VII-a** a papei Inocenţiu I şi **Dialogul dispre viaţa Sfântului Ioan Gură de Aur,** a lui Palladius.

Între multele aspecte nesigure în legătură cu activitatea desfăşurată de Cassian între anii 404 şi 415, precum şi unde a călătorit pe parcursul acestei perioade, include şi pe cel privind soarta lui Gherman. După anul 405, nu mai aflăm şi nu mai ştim nimic despre prietenul lui Cassian, care probabil a murit pe parcursul acelor ani, înainte de venirea lui Cassian în Galia.[207] **Convorbirile,** în care Gherman joacă un rol proeminent, constituie omagiul pe care Cassian l-a adus mai vârstnicului său prieten şi confrate. Însă despre supărarea — personală şi omenească totodată —, a pierderii prietenului său, Cassian nu ne spune nimic.

---

204 *Cassian the Monk...*, p. 15. La fel M. Cappuyns acceptă ca plauzibil un astfel de rol jucat de Cassian la Roma, deşi nu poate fi preluat, dar nu acceptă argumentul după care Cassian a fost în Antiohia (*Cassien...*, col. 1326). În schimb Frank este sceptic în ce priveşte întregul scenariu (*John Cassian on John Cassian...*, p. 420-421). Dar ce-l priveşte pe H. I. Marrou, acesta respinge întreaga ipoteză, dar de pe alte considerente (*Jean Cassien à Marsille...*, p. 366-367).

205 *De Incarnatione Domini...*, cap. VI, 5-6, ed. cit., p. 329-331; *PSB*, nr. 57, p. 837-839, Cf. Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, p. 174-175.

206 Acest pasaj îl acuză pe Nestorie că a trădat Biserica din Antiohia, care i-a produs pe amândoi: atât pe Nestorie cât şi pe Sfântul Ioan Gură de Aur. O teorie mai puţin complicată susţine că, Cassian după misiunea la Roma, s-a întors la Constantinopol, de unde a revenit la Roma, pentru o şedere mai îndelungată, cuprinsă între 405-415. Motivul principal pentru susţinerea acestei ipoteze, îl constituie prietenia apropiată dintre Cassian şi Leon (Cf. Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, vol. I, London, 1963, p. 501).

207 De două ori Cassian se referă la Gherman numindu-l „sfânt — sanctus", probabil aluzie la moartea sa, deşi nicăieri nu menţionează cu exactitate când s-a întâmplat (*Conférence, I, I*, ed. E. Pichèry, *SC*, nr. 54, p. 251-252, *PSB*, nr. 57, p. 593-594).

6. Cassian la Marsilia. Provence — sudul Galiei, punctul terminus al „odiseei" Sf. Cassian

Cândva între 415 şi 419, Cassian a venit în regiunea Provence din sudul Galiei, stabilindu-se la Marsilia. Data comun-acceptată de specialişti este anul 415.[208] Pe parcursul celor 15 ani, între părăsirea Egiptului împreună cu Gherman şi stabilirea în Galia, Cassian şi-a câştigat faima şi credibilitatea bisericească care i-a permis să întreprindă măreaţa sa operă. Scrierile sale de factură monahală-duhovnicească nu au fost doar nişte **„documente de uz intern"**, destinate numai mănăstirilor sale din Marsilia, ci el a dedicat **Aşezămintele** şi **Conferinţele** sau **Convorbirile** unei largi reţele de episcopi şi călugări.

Legăturile sale, cu marile personalităţi ale vremii sale, — pe cât de impresionante pe atât de repede stabilite —, au făcut ca el să sosească în Galia nu ca un **„ilustru anonim"**, ci ca cineva care avea deja o autoritate recunoscută în probleme bisericeşti şi în cele legate de viaţa monahală. Faptul acesta se explică mai ales prin asocierea sa cu marele erou şi sfânt al Bisericii creştine de la sfârşitul secolului IV şi începutul secolului V, patriarhul Constantinopolului, Ioan Gură de Aur.

În Galia, Cassian şi-a îndeplinit prima sa vocaţie şi anume aceea de a promova şi dezvolta viaţa monahală, prin înfiinţarea de noi mânăstiri. Dar simultan şi-a descoperit-o şi pe cea de a doua vocaţie şi anume aceea de creator de teologie duhovnicească, prin compunerea şi scrierea operei sale teologice - literare, a cărei valoare l-a inclus definitiv în rândul marilor personalităţi monahale şi teologice din secolele IV-V şi pentru care astăzi, este amintit cu multă veneraţie.

Nu ştim motivele reale care au stat la baza deciziei sale de a veni la Marsilia. Acest oraş - port a fost fondat ca un oraş grecesc în secolul VII î.d.Hr. şi era un oraş principal al provinciei romane **Gallia Narbonensia,**[209] important centru comercial şi un punct de atracţie pentru călătorii părţilor răsăritene ale Mediteranei. Era situat într-o regiune care a rămas comparativ stabilă, în timp ce orânduirea socială a întinse regiuni din Europa centrală, estică, nordică şi apuseană, a fost bulversată şi remodelată de triburile migratoare germanice.[210]

Dacă Cassian a rămas într-adevăr la Roma după încheierea misiunii sale în sprijinul Sfântului Ioan Gură de Aur, e posibil ca el să fi părăsit în cele din urmă oraşul, în urma jafului întreprins de Alaric în 410. De

---

208 A se reţine că Léon Cristiani, *Jean Cassien...*, t. I, p. 234 şi Joseph Laugier, *Saint Jean Cassien et sa doctrina sur la grâce*, Lyon, 1908, p. 26, sunt de părere că Ioan Cassian a venit la Marsilia în jurul anului 410.

209 Pentru istoria timpurie a provinciei şi o privire de ansamblu, a se vedea: Albert L. F. Rivet, *Gallia Narbonensis, with a Chapter on Alphes Maritimae*, London, 1988, p. 9-53 şi Jean Guyon, *Marseille*, artic. „Topografie chretienne de cités de la Gaule des origines au milien du VIII siècle". Ed. Nancy Ganthier et Jean-Charles Picard, vol. III: *Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles. Viennensis et Alpes Gaule et Paeninae*, Paris, 1986, p. 121-133.

210 Detalii despre Marsilia în epoca lui Cassian vezi: S. T. Loseby, *Marseille: a Late Antique Success Story?* în „Journal of Roman Studies", t. 82 (1992), p. 165-185.

asemenea şi referirile prin care Cassian denunţă pe Pelagiu indică faptul că el deja părăsise Roma când controversa pelagiană a ajuns acolo, între 417-418.[211]

Câţiva cercetători au urmat teoria lui H. I. Marrou, după care, Cassian a sosit în Galia din Palestina, călătorind cu Lazarus, episcop de Aix. Acesta a fost exilat din Galia în 412, dar i s-a permis mai apoi, în 416, să se întoarcă, şi a fost primit de Proclus de Marsilia.[212] Această ipoteză care cuprinde **„discutabilele dar încă atractivele păreri ale lui Marrou"**,[213] desigur că implică faptul, ca după încheierea misiunii sale la Roma, Cassian s-a reîntors în Palestina.

Este mai sigur însă a argumenta anumite opinii, utilizând mărturii din propriile sale opere. Astfel, el a dedicat lucrarea sa intitulată **Aşezămintele mănăstireşti (sau Instituţiile)** lui Castor, episcop de Apta Iulia care a păstorit până în 419.[214] Aşezămintele au fost urmate de prima serie de **Convorbiri**, scrise la începutul sau mijlocul anului 420.

Acordându-i lui Cassian timpul necesar pentru a se adapta şi a deveni cunoscut în Galia, suficient pentru ca autoritatea lui în problemele vieţii monahale să fie recunoscută de Castor şi de alte înalte feţe bisericeşti de aici, datarea venirii lui la Marsilia în 410, se potriveşte bine cu mărturia pe care ne-o oferă opera sa.

Deci, venirea sa în Provence — regiune rămasă neocupată de vizigoţii care jefuiseră Roma (la 410), Italia, Franţa, oprindu-se în Spania şi ţinându-le sub ocupaţie din 414 până în 435 —, a fost mijlocul care i-a uşurat munca de scriitor şi cea de misionar, ajutându-l să împlinească un plan măreţ, într-un cadru adecvat.

Venirea sa la Marsilia nu trebuie înţeleasă ca o **„retragere"**,[215] ci ca o angajare a sa cu toate forţele, pentru a altoi monahismul pe care l-a văzut, învăţat şi trăit în vestitele centre din Răsărit (Palestina şi Egipt), la condiţiile şi exigenţele Apusului. De aceea, putem spune că pentru un om ca el, care a parcurs un itinerariu extraordinar — nu numai unul geografic ci şi unul spiritual totodată, din Scitia Minor, în Palestina, apoi Egipt, Constantinopol şi Roma —, Marsilia era un liman natural al odiseei sale.

---

211 M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1326.

212 Dovada pentru întoarcerea lui Lazarus în Galia a fost un epitaf (acum pierdut) în cripta Sfântului Victor din Marsilia. Marrou l-a interpretat ca fiind al unui episcop numit Lazarus, pe care apoi l-a identificat cu Lazarus din Aix (*Jean Cassien a Marseille...*, p. 367-372; *Idem*, *Le fondateur de Saint Victor à Marseille; Jean Cassien*, în „Provence historique", 16, (1966), p. 298-299; E. Griffe, *La Gaule chrètienne...*, t. 3, p. 342-343).

213 Phillip Rousseau, *Cassian: Monastery and World*, în „Certainty of Doubt. Tributes to Peter Munz, Ed. Miles Faiburn and W. H. Oliver, Wellington: Victoria University Press, 1995, p. 74, n. 23.

214 Episcopul Castor păstorea încă în 419 şi a murit înainte ca Ioan Cassian să scrie prima serie de *Convorbiri* (L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, vol. I: *Provinces du Sud-est*, Paris, 1907, p. 282; Vezi şi *Scrierea papei Bonifaciu I, adresată episcopilor Galiei din 419*, care-l aminteşte şi pe Castor în *Regesta Pontificum Romanorum*, Ed. Philippe Jaffé. *Regesta pontificum romanorum decandita ecclesia ad annum post Christum natum 1549*, Leipzig, 1885, p. 53, n. 349).

215 Columba Stewart, *Cassian the Monk...*, p. 16; O. Chadwick, *John Cassian...*, p. 33-35.

La Marsilia, episcop al Bisericii de aici era Proclus — care a păstorit din 381 până după 418.[216] Acesta era ataşat mişcării ascetice din acea perioadă şi a fost elogiat de Jeronim într-o scrisoare adresată călugărului Rusticus, care mai târziu ajunge episcop de Narbonne, în 411-412.[217] Dovezile epigrafice indică faptul că Rusticus a trăit într-o mânăstire în Marsilia, împreună cu Venerius, succesorul lui Proclus pe scaunul episcopal.[218]

În Apus, monahismul s-a impus şi a dobândit o oarecare reputaţie şi mai ales datorită modului de viaţă a unor personalităţi ascetice ca Augustin, Martin de Tours, Paulin de Nola, Ambrosie al Milanului şi Priscilian în Spania. Totuşi, monahismul era încă discreditat de mulţi conducător politici.[219]

Când Cassian a sosit în Galia, existau totuşi comunităţi eremitice. Astfel Martin a înfiinţat o comunitate monahală lângă Poitiers, aproximativ în jurul anului 360, şi după ce a devenit episcop de Tours a fondat o altă mânăstire, lângă Tour. Honoratus, care se trăgea dintr-o familie consulară din Galia, a devenit eremit (anahoret), în 410.

Frustrat în dorinţa lui de a face un pelerinaj în Palestina şi Egipt de moartea fratelui său Venantius, el a fost sfătuit de episcopul Leontius de Fréjus să se retragă în una din cele două insule Lérins.[220] Curând o serie de ucenici au venit în jurul lui încercând să urmeze direcţia lui ascetică. Aceştia trăiau ca eremiţi, deşi participau împreună la săvârşirea cultului. Mulţi dintre ei, mai târziu au devenit episcopi.[221]

În majoritatea cazurilor, aceşti călugări apuseni erau nesiguri în ceea ce priveşte ţelurile comunităţii în mijlocul căreia trăiau şi nu erau bine pregătiţi în metodele de desăvârşire spirituală duhovnicească. Ei auziseră de călugării din Egipt, dar acele istorii în legătură cu aceştia, erau axate doar pe fapte miraculoase şi de severitate.[222]

La scurtă vreme după sosirea sa la Marsilia — după cum ne informează Ghenadie de Marsilia şi tradiţia ulterioară —, Cassian a fondat două mânăstiri: una pentru călugări şi alta pentru călugăriţe.[223] Prima — şi

216 Despre episcopul Proclus vezi: H. Leclercq, *Marseille*, artic. în „Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Litugie", t. X, col. 2204-2293 şi Jean-Remy Palanque, *Le diocèse de Marseille*, în vol. „Histoire des diocèse de France", Paris, 1967, p. 17-22.

217 *Epistola CXXV, 20, 2*, în „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" (CSEL), t. 56, Wien, p. 141; Steven D. Driver, *The Development of Jerome's Viens on the Ascetic Life*, în „Recherches de théologie ancienne et médiévale", t. 62, (1995). p. 59-62.

218 Hartmut Atsma, *Diechristlichen Inschriften Galliens als Quelle für Klästerbewohner bis zum Ende des 6 Jahrhunderts*, în „Francia", t. 4, (1976), p. 10-17.

219 O. Chadwick explică situaţia de la acea vreme: 1) nobilii care se retrăgeau din societate erau consideraţi dezertori sau nebuni; 2) episcopii galicani au suportat fiecare la timpul său atacurile călugărilor; 3) mulţimile din oraş adesea îi batjocoreau şi fluierau pe călugări (*John Cassian...*, p. 34-36).

220 Cele două insule se numesc: *Saint Honorat* (cea mai mică) situată lângă faimosul port Cannes şi *Saint-Margueritte* (cea mai mare).

221 Există o legendă conform căreia Sfântul Patrick a fost unul din primii eremiţi de la Lerins.

222 O. Chadwick. *John Cassian...*, p. 36.

223 *De Scriptoribus Ecclesiastici Liber*, cap. 61, în *PL*, t. 58, col. 1095; J. Guyon, *Marseille...*, p. 131-132.

de fapt cea mai faimoasă —, a fost construită pe nişte stânci înalte deasupra portului, şi a fost închinată Sfântului Victor, un martir din secolul al III-lea din Marsilia. Cassian însuşi a fost îngropat în cripta bisericii, iar mormântul său venerat până ce a fost distrus în timpul Revoluţiei franceze.[224] A doua mânăstire a fost de călugăriţe. Cercetările întreprinse de unul dintre specialişti, care a ţinut cont şi de tradiţia locală, a dus la identificarea acestora cu mânăstirile moderne Saint-Victor şi Saint-Savior.[225] Nu se cunoaşte modul în care Cassian a condus cele două mânăstiri, dar călugării care vieţuiau aici erau vestiţi pentru castitatea şi viaţa sfântă pe care o duceau.[226] Putem deduce că ei au încercat să întrupeze principiile pe care Cassian le-a înfăţişat mai târziu în **Aşezăminte** şi în **Convorbiri.** La Marsilia, mai exista o mânăstire, înfiinţată de episcopul Castor de Apta şi anume cea de la Ménerfes. Mai precizăm că probabil cea de a doua mânăstire, anume cea de călugăriţe Cassian a înfiinţat-o pentru sora sa.[227] La această mânăstire, Caesarius o va trimite pe sora sa să facă ucenicie şi să se pregătească pentru a putea prelua conducerea unei noi mânăstiri la Arles.[228]

În primul rând, pentru aceşti călugări, călugăriţe şi eremiţi, şi pentru cele două mari centre mânăstireşti înfiinţate de el, va începe măreaţa sa operă de scriitor. O făcea la cere, la solicitarea şi cu aprobarea unor înalte autorităţi superioare bisericeşti locale, care cunoşteau nevoinţele sale pustniceşti şi activitatea sa din pustiul Egiptului.

Astfel, cunoaştem scrisoarea Episcopului Castor de Apt din 420, — localitate situată la aproximativ 50 de mile nord de Marsilia — prin

224 H. Leclercq, *Marseille...*, col. 2238-2243; Fernand Benoit, *L'Abbaye de Saint Victor et l'Eglise de la Major à la Marseille*, vol. II, Paris, 1966, p. 7-68; *Idem*, *Le martyrium rupestre de l'abbaye Saint-Victor*, în „Complets rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 1966, p. 110-126; J. R. Palanque, *Le diocèse de Marseille...*, p. 22-25. Noile săpături arheologice efectuate au dus la descoperirea unui complex cimiterial mai extins la Saint-Victor (vezi: Gabrielle Damians d'Archimbaud, *Les fouilles de Saint Victor de Marseille*, în „Complets rendus de Académie des Inscriptions et Belles Lettres", (1971), p. 87-117; Idem, *Saint-Victor de Marseill Fouilles récents et nouvelles interprétations architecturales*, în *op. cit.*, (1974), p. 313-346). În legătură cu relicvele şi cultul lui Cassian la Marsilia, vezi: Guillaume Cuper, *De Sancto Joanne Cassiano Abbate Marsilia in Gallia*, în „Acta Sanctorum Iulii", t. 5. Paris, 1868, p. 458-482. Referitor la criptă vezi: H. Leclercq. *Marseille...*, col. 2274-2276: În 977 mânăstirea a fost dată ordinului benedictin şi secularizată în 1739. Mânăstirea dimpreună cu alte clădiri anexe a fost distrusă în timpul Revoluţiei franceze, doar biserica supravieţuind dezastrului. Pentru istoria ulterioară a aşezământului, vezi Paul Amargier, *Un Âge d'or du monachisme: Saint Victor de Marseille (990-1090)*, Marseilles, 1990; Despre sarcofagul asociat cu numele lui Cassian, detalii la Geneviève Drocourt-Dubreuil, *Saint Victor de Marseillee: Art funéraine et prière des monts aux temps paléochrétiens (quatrième-cinquème siècles)*, Paris, 1989, p. 59-62.

225 Louis Félix Marie Laurin, *Notice sur l'ancienne abbaye Saint-Victor de Marseille*, ed. VII, Marseille, 1957. p.; Vezi de asemenea Henri-Irénée Marrou, *Le fondateur de Saint-Victor de Marseille: Jean Cassien...*, p. 297-308:

226 Cf. Michel Olphe-Galliard. *Cassien (Jean)*, în „Dictionnaire de Spiritualité, d'ascetique et mistique", t. II, Paris, 1953, col. 267.

227 *Institutions, XI, 18*, ed. J. C. Guy, *SC* nr. 109, p: 444-445; *PSB*, nr: 57, p: 246.

228 Germain Marin, *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis: Opera omnia*, t. 2, Maredsous: Abbaye, 1942, p. 310.

care acesta solicita sfatul şi ajutorul lui Cassian pentru înfiinţarea unei mânăstiri. Deşi scrisoarea lui Castor nu s-a păstrat,[229] totuşi **Aşezămintele** — care constituie prima parte a răspunsului lui Cassian —, ne arată că acesta a solicitat:

1. sfat despre regulile monahale răsăritene sau egiptene;
2. îndrumare în ceea ce priveşte moralitatea interioară a vieţii călugărilor.

Fără îndoială, Cassian a văzut în această solicitare un bun prilej de a promova în Galia principiile monahismului răsăritean, care a păstrat şi transmis creştinismul apostolic.[230]

Aşa cum pe bună dreptate a remarcat un cercetător, „planul său a fost clar, precis şi îndrăzneţ: să reformeze monahismul apusean, — monahism pe care el îl critică deliberat —, prin aducerea lui la tradiţiile epocii apostolice, prin preluarea austerităţii din Răsărit şi adaptarea acesteia la condiţiile şi exigenţele specifice Apusului".[231] El a căutat să introducă în **Provence** modul de vieţuire cenobitic din Egipt, împletit cu cel din Palestina şi Mesopotamia şi să integreze totodată principiile anahoretice în viaţa cenobitică.[232]

Cu excepţia fondării celor două mânăstiri şi ocaziei cu care a compus scrierile sale, cunoaştem foarte puţin despre viaţa sa, din perioada de timp de după venirea sa la Marsilia. Chiar şi după anul 415, cariera sa din Provence este caracterizată şi datată numai de producţiile sale literare, de operele pe care le-a scris şi care de fapt nu ne spun nimic de celelalte activităţi pe care le-a desfăşurat.[233] Datele, conţinutul şi împrejurările în care Cassian şi-a redactat opera sa, vor fi analizate în capitolul următor.

După publicarea în 430 a tratatului **De Incarnatione Domini**, avem puţine informaţii în legătură cu viaţa lui Cassian. Astfel, Ghenadie de Marsilia, pare să indice faptul că Cassian n-a supravieţuit conflictului determinat de nestorianism.[234] Între anii 432-433 însă, Prosper de Aquintania se adresează lui Cassian, — care îi era adversar —, ca şi cum acesta ar fi fost încă în viaţă.[235] Deşi M. Cappuyns afirmă că Ioan Cassian „trebuie să fi încetat din viaţă cândva între anii 433-434"[236] cei mai mulţi cercetători susţin că el a trecut la cele veşnice în anul 435.

Pr. Lect. Dr. IOAN MIRCEA IELCIU

---

229 Există o aşa-numită *„Epistola Castoris"*, publicată de Gazeus şi retipărită în *PL*, t. 49, col. 53-54, dar nimeni nu susţine că scrisoarea ar fi autentică. Vezi şi M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1328.

230 *Institutions, VII, 17-18*, ed. J. C. Guy, *SC*, nr. 109, p: 314-321; *PSB*, nr. 57, p. 205-207.

231 M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1327.

232 *Conférence, XVIII, Preface*, ed. E. Pichèry, t. III, *SC*, nr. 64, p. 8; *PSB*, nr. 57, p. 625.

233 Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church...*, p. 170.

234 *De Scriptoribus Ecclesiastici Liber*, cap. 61, în *PL*, t. 58, col. 1095-1096.

235 Prosper de Aquitania, *Contra Collatorem*, în *PL*, t. 52, col. 215-276.

236 „Cassien doit avoir cesse de vivre in 433-434" (M. Cappuyns, *Cassien...*, col. 1328).

CONCEPȚIA DESPRE SUFLETUL UMAN AL LUI HRISTOS ÎN PRIMELE VEACURI CREȘTINE

În mod cert, problema sufletului uman al lui Hristos a fost și continuă să fie și astăzi una dintre cele mai controversate probleme ale antropologiei hristologice.

Deși Părinții și scriitorii bisericești ai celei dintâi perioade creștine au susținut în general, în majoritatea scrierilor lor apologetice, că atunci când Cuvântul S-a întrupat n-a luat doar un trup, ci și un suflet[1], totuși vor fi existat și opinii contrare, mai ales dacă ne gândim că problema umanității sufletului lui Hristos a ieșit în prim-plan doar odată cu condamnarea apolinarismului.[2] Cu acest prilej a apărut necesitatea unei descrieri mai amănunțite a implicațiilor caracterului complet uman al lui Hristos, deci, implicit, a sufletului Său, doctrina ce nu se evidențiase în vreun fel până atunci.

Scopul studiului de față este tocmai de a explora — destul de succint de altfel — pozițiile celor mai avizați autori patristici, premergători marelui Atanasie al Alexandriei sau Părinților capadocieni care, fiecare în parte, folosind metode proprii și ținând cont de contexte socio-istorice diferite, au avut contribuții însemnate la conturarea unei doctrine eficace în această privință.

Probleme de genul: Ce a însemnat pentru Hristos să aibă un suflet uman? Și cum a fost posibil ca o Persoană să fie în același timp și Dumnezeu și om? Sau ce efecte funcționale ar putea avea prezența unui suflet uman în Hristos? sunt doar câteva întrebări care puteau conduce, destul de ușor, la raționamente periculoase, asemănătoare într-un fel monofizismului, sau chiar nestorianismului de mai târziu.

Și aceasta pentru că era o perioadă de căutări ale unor formule hristologice reale, iar greșelile își făceau loc cu mare ușurință.

---

1 Vezi: Socrates, Ecclesiastical History, III, 7, în „The Nicene and Post-Nicene Fathers", Second Series, vol. 2, Edinburgh, 1997, p. 81: „Cuvântul, făcându-se om, nu și-a asumat doar un trup, ci și un suflet, în deplină concordanță cu vechile opinii bisericești.

2 Învățătura eretică, concepută și propovăduită de episcopul Apolinarie al Laodiceei Siriei, potrivit căreia Logosul nu s-ar fi întrupat în mod real, nu s-ar fi făcut om, ci ar fi luat doar un trup. Cu alte cuvinte, întrupându-se, Logosul nu și-a asumat firea noastră umană completă, ci una fără inteligență, sau fără suflet. În consecință, el susține că umanitatea lui Iisus Hristos cuprinde: trupul cu un suflet animal și Logosul care a luat locul inteligenței sau sufletului omenesc (!) (vezi: Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Și cuvântul trup S-a făcut", Timișoara 1993, p. 32-42)

Revenind însă la momentul condamnării lui Apolinarie, nu trebuie să uităm că problemele legate de implicațiile sufletului uman al lui Hristos nu au apărut din senin. Trebuie să fi avut o istorie, chiar dacă mai puțin cunoscută.

De aceea vom încerca să prezentăm, în chip selectiv firește, câteva dintre cele mai interesante concepții cu privire la antropologia hristică din primele veacuri, având permanent în vedere faptul că scrierile de atunci au fost în cea mai mare parte ocazionale, provocate de circumstanțe deosebite.

Vom începe cu **Părinții Apostolici** care, chiar dacă au fost preocupați mai mult de ordinea bisericească, decât de cristalizarea unei doctrine, constituie o sursă importantă pentru discuția noastră.

Doi factori au contribuit în mod decisiv la orientarea lor spre o învățătură favorabilă afirmării umanității sufletului lui Hristos.

În primul rând, existau suficiente texte biblice cu referire explicită, sau implicită, la sufletul hristic și acestea trebuiau să fie luate în considerație.

De exemplu: Iisus vorbește despre propriul său **psuchê** ca despre o entitate distinctă (dar nu separată de trup) care poate fi așezată și ridicată din nou (Ioan X, 15-18).

De asemenea, spune că sufletul **(psuchê)** său este „întristat" (Matei XXVI, 38), sau „tulburat" (Ioan XII, 27). Și tot El, pentru aceeași parte spirituală a omenității lui Hristos, folosește termenul **pneuma** atunci când spune: „Căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios" (Matei XXVI, 41) sau: „Părinte, în mâinile Tale dau duhul Meu" (Luca XXIII, 46). Deși diferite grafologic, cele două cuvinte, **psuchê** și **pneuma**, sunt similare în ceea ce privește semnificația, iar Părinții par a le fi considerat o dovadă explicită a prezenței unui suflet uman în Hristos.

În al doilea rând, ei erau contemporani cu promotorii celor mai variate hristologii dochetice. Ori, o constatare a acestor false învățături îi conducea, în mod nemijlocit, la afirmarea hotărâtă a unei umanități hristice complete. În acest context trebuie înțeleasă declarația hristologică a **Sfântului Ignatie Teoforul,** potrivit căreia: „Un singur doctor este, trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut, Dumnezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu, mai întâi pătimitor și apoi nepătimitor, Iisus Hristos, Domnul nostru".[3]

Deși nu acordă o atenție specială analizei sistematice a umanității lui Hristos, Ignatie se simte atras și tratează problema pătimirii și suferinței lui Hristos ca om și nepătimirii și neschimbabilității Sale ca Dumnezeu. El promite efesenilor că le va trimite o nouă epistolă în care „vă voi vorbi despre iconomia întrupării de care începusem să vă spun, despre omul cel nou, Iisus Hristos, despre credința în El, despre dragostea pentru El, despre patima și învierea Lui",[4] epistola ce ar fi coagulat, probabil,

3 Către Efeseni în „Părinți și Scriitori Bisericești" vol. 1, București, 1979, VII, p. 159-160; vezi și: Către Magnezieni, I, Ibidem, p. 165; Către Smirneni, III, Ibidem, p. 183.

4 Către Efeseni, XX, p. 164.

toate elementele unei hristologii centrate pe realitatea indubitabilă a umanităţii Fiului lui Dumnezeu. Din nefericire ea n-a mai fost scrisă.

Sfântul Ignatie nu menţionează în mod clar sufletul lui Hristos, în scrierile pe care le avem, pentru că intenţia sa este de a răspunde provocărilor lansate de docheţi şi iudaizanţi.[5]

De aceea, el se concentrează mai mult asupra „corpului" lui Hristos arătând că Iisus „cu adevărat s-a născut, a mâncat şi a băut... cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont... cu adevărat a fost răstignit şi a înviat în văzul celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor dedesubt".[6]

Cum însă, afirma nu numai umanitatea completă a lui Hristos, ci şi adevărata Sa suferinţă, aceasta din urmă nu conduce la altceva decât la o agonie psihologică care deşi nu apare în mod explicit, trebuie presupusă.

Apologeţii, la rândul lor, au vorbit atât despre asumarea unei naturi omeneşti complete a lui Hristos, sau mai degrabă de existenţa lui în „trup", cât şi despre realitatea suferinţelor sale. Dar nici la ei nu găsim indicii foarte clare despre rolul sufletului Său uman, rămânând ca singuri să bănuim prezenţa lui în umanitatea completă asumată de Hristos coroborată cu implicaţiile psihologice ale suferinţei Sale.

Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful pare să afirme totuşi, în mod explicit, sufletul Lui uman atunci când scrie: „că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, Care S-a arătat pentru noi trup, Cuvânt şi suflet".[7]

Textul este susceptibil de interpretări apolinariste, indiferent de varianta adoptată. Că Logosul s-a făcut om, având o constituţie trihotomică (!): trup, suflet şi spirit,[8] sau că Logosul a luat locul sufletului uman în Hristos,[9] are mai puţină importanţă atâta vreme cât ambele aserţiuni se situează în afara cadrului real hristologic.

Dacă interpretările apolinariste par a fi oarecum îndoielnice, cu certitudine doctrina hristologică a Sfântului Iustin nu este pe deplin formată ca să asigure o impunere fără echivoc a psihologiei umane în peisajul dogmatic al timpului.[10]

Oricum, merita să fie semnalat un pas înainte, deşi destul de mărunt, în încercarea elucidării prezenţei şi rolului sufletului uman al lui Hristos în procesul mântuirii.

Un apologet, de data aceasta latin, **Tertulian,** este marcat în construcţia sa hristologică de dimensiunea materială a substanţei divine, influenţat se pare de filozofia stoică.

---

5 Cyril Charles Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioh*, New York, 1967, p. 51-54; vezi şi Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, Patrologie, vol. 1, Bucureşti, 1984, p. 139.

6 *Către Tralieni, IX*, în „PSB, op. cit.," p. 172; vezi şi: *Către Smirneni, II*, Ibidem, p. 182.

7 *Apologia a doua în favoarea creştinilor, X*, în PSB, vol. II, Bucureşti, 1980, p. 84.

8 E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr, Jena*, 1923, p: 240;

9 J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th edn., London, 1989, p. 14-147; vezi şi: Charles E. Raven, Apollinarianism, Cambridge, 1923, p. 12.

10 Pasajul discutat rămâne singurul în care Sfântul Părinte se referă mai clar la sufletul uman al lui Iisus Hristos.

Întrucât pentru el realitatea este corporală, spiritualitatea lui Dumnezeu este văzută mai degrabă ca o substanță spirituală a unei materii extrem de fine, invizibile, ceea ce face ca și „deosebirile" intertrinitare să se bazeze pe întâietatea originii, și anume: Tatăl este substanța în integralitatea ei, iar Fiul o parte (sau o scurgere) din substanța Tatălui.[11]

Stilul său conceptual se repercutează și asupra discutării existenței unui suflet uman în Hristos. Nu-l afirmă explicit, însă îl subînțelege atunci când susține realitatea „cărnii" lui Hristos — care înseamnă trup și suflet, ca entități distincte atât în noi, cât și în El — împotriva marcioniților,[12] adepți ai unei cufundări depline, până la dispariție a sufletului în „carne".

Fără îndoială, Tertulian respinge dispariția unei substanțe (sufletul) în cealaltă (trupul) — conservând dualitatea naturii umane a lui Hristos[13] — și prin aceasta, implicit, existența unui suflet singular carnificat (!).

Și totuși, atâta vreme cât tot ceea ce există este într-un fel „trupesc" — idee stoică prin excelență —, discuția noastră ar putea intra într-un impas. Autorul nostru, însă, este destul de abil pentru a ieși dintr-o asemenea capcană, și anume: susține, pe de-o parte, că sufletul lui Hristos este la fel ca al nostru (având aceleași caracteristici), ceea ce implică faptul că el este liber și activ, iar pe de altă parte, că are un anume tip de corporalitate.[14]

Mai mult, atunci când încearcă să explice atât unirea celor două „substanțe", ale „cărnii" și sufletului, Tertulian nu urmează raționamentele eretice potrivit cărora sufletul lui Hristos este „asociat" spiritului divin, spirit ce ar purta trupul ca pe un acoperământ, ci afirmă clar: umanitatea lui Hristos trebuie să fie una reală, și nu una care s-ar opri doar la „carne", indiferent dacă aceasta include — greu de înțeles cum! — și un element spiritual, pentru că numai o umanitate completă a lui Hristos poate să reprezinte și să salveze întreaga natură umană creată.[15]

Tertulian utilizează, așadar, un principiu soteriologic care va deveni mai târziu o condiție sine qua non a mântuirii noastre „Hristos a luat un suflet în El însuși pentru că altfel el n-ar fi putut fi salvat, decât de El dacă l-ar fi avut în Sine însuși".[16]

Tot el mai susține o idee interesantă, neregăsită (cel puțin în această formă) la Părinții ce i-au urmat: întrucât una dintre trăsăturile fundamentale ale naturii umane căzute este aceea că sufletul a pierdut cunoașterea lui Dumnezeu, Hristos trebuie să fi avut un suflet uman real care avea această cunoaștere „directă", și care să fi jucat un rol de

---

11 George G. Stead, *Divine Substance*, Oxford, 1977, p. 228; vezi și Dr. Nicu Dumitrașcu, *Hristologia Sfântului Atanasie cel Mare*, în contextul controverselor ariene și post-ariene, Cluj-Napoca, 1999, p. 54, n. 12.

12 Pentru marcionism vezi: *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București, 1987, p. 192-195.

13 *On the flesh of Christ, X*, *„The Ante-Nicene Fathers"*, vol. III, Edinburgh, 1997, p. 530-531.

14 *Ibidem, XI*, p. 531-532.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem, X*, p. 530.

„pedagog" pentru toate sufletele noastre.[17] Deci, cu alte cuvinte, trebuie să existe o similitudine substanţială între sufletul lui Hristos şi cele ale oamenilor pentru ca aceştia din urmă să poată redobândi cunoaşterea lui Dumnezeu.

Sfântul Irineu, deşi a căutat în permanenţă să afirme realitatea umanităţii lui Hristos împotriva gnosticilor, care nu îmbrăţişau o asemenea idee, a fost mai puţin preocupat de înţelegerea precisă a persoanei Sale umane.

El propune însă o interpretare nouă cu privire la omenitatea lui Hristos, întru câtva asemănătoare celei pauline, care are în centrul său pe cel de-al doilea Adam. Dacă acest nou Adam — este de părere autorul —trebuie să mântuiască, deci să adune totul (toată natura umană) în El însuşi, atunci trebuie să fie la fel de „om" (având aceleaşi caracteristici umane) ca şi primul Adam.[18]

Când spune despre Domnul că are trup, el înţelege nu un trup inert, fără viaţă, ci unul mişcat de sufletul Său[19]; sau când afirmă că El trebuie să aibă „carne" şi „sânge", recapitulând în Sine Însuşi întreaga umanitate creată, căzută în păcat, pentru a o salva de la pieire, el subînţelege, fără îndoială, şi sufletul.[20]

De fapt, Sfântul Irineu este cel care, determinat de preocupări soteriologice în mai mare măsură decât predecesorii săi, stabileşte ceea ce va constitui punctul de plecare în cristalizarea unei doctrine patristice despre mântuire, sau mai bine spus despre îndumnezeire. El a fost primul care a declarat că Hristos s-a făcut asemenea nouă pentru ca să ne poată face pe noi egali cu El însuşi,[21] formula preluată şi dezvoltată mai târziu într-un principiu emblemă al întregii hristologii patristice ulterioare de către Sfântul Atanasie cel Mare: „Căci El S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiţi".[22]

Acest principiu, la rândul lui, a generat celebra sintagmă gregoriană: „Dacă cineva nădăjduieşte într-un om lipsit de inteligenţă, este desigur şi el neinteligent şi nu e vrednic să fie mântuit. Ceea ce nu a fost luat (de Domnul), aceea nu e tămăduit. Ceea ce însă s-a unit cu Dumnezeu, aceea e mântuit".[23]

Ca atare, este demn de a fi reţinut faptul că Sfântul Irineu a început să schiţeze implicaţiile acestui concept de mântuire atunci când afirma că numai Dumnezeu ne poate mântui, dar că trebuie să fie realmente în «condiţia de om ca să „distrugă" păcatul, să deposedeze moartea de propria ei putere, să „reînvie" omul».[24]

---

17 *Ibidem, XII*, p. 532.
18 *Against Heresies, V*, 14.2, în *col. cit.*, vol. I, p. 541.
19 *Ibidem, III*, 22.1, p. 454.
20 *Ibidem, V*, 14.3. p. 542.
21 *Ibidem, V*, prefaţa, p. 526.
22 *Tratat despre Întruparea Cuvântului, LIV*, în *PSB*, vol. 15, Bucureşti, 1987, p. 151.
23 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea 101 (Către Cledoniu)*, Migne, PG 37, 181, C-184 A, cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *„Şi Cuvântul..."*, p. 45.
24 *Against Heresies, III*, 18.7, p. 448.

Într-un asemenea context, autorul nostru emite cea mai clară, sau mai explicită, remarcă cu privire la sufletul uman al lui Hristos, și anume: „Domnul ne-a răscumpărat prin propriul său sânge, dând sufletul Său pentru sufletele noastre, și trupul Său pentru trupul nostru".[25]

Sfântul Părinte nu oferă alte precizări suplimentare despre existența și rolul sufletului uman al lui Hristos, însă merită să fie apreciată contribuția sa în dezvoltarea hristologiei soteriologice, tema fundamentală pentru teologia secolelor următoare. O altă figură marcantă a primei perioade patristice este **Origen.** Cu el ne-am și propus, de altfel, să încheiem acest studiu.

Deși s-ar putea spune că la Origen și la Tertulian găsim același argument soteriologic legat de atribuirea unui suflet uman lui Hristos, în mod cert sistemele lor doctrinare au fost diferite, ca viziunea lor referitoare la Întruparea Cuvântului și psihologia Sa umană.

Oricum, conceptele antropologice lansate de Tertulian și Origen au reprezentat un factor major în progresul și dezvoltarea doctrinelor lor hristologice. Diferența pleacă de la modul în care au înțeles ei relația trup-suflet.

Dacă pentru Tertulian — așa cum am subliniat mai devreme — sufletul avea o „materialitate" legată de Spiritul „material" al lui Dumnezeu, și era unit cu materia trupului, pentru Origen sufletul era preexistent, creat la începutul lumii.

În consecință, și nașterea umană a lui Hristos a implicat unirea unui astfel de suflet preexistent cu un trup, cam în același fel în care se întâmplă la fiecare naștere umană, cu excepția păstrării fecioriei. Ar rezulta că umanitatea lui Hristos este „aproape" identică cu a noastră, și deci n-ar trebui să existe vreo îndoială cu privire la existența și rolul sufletului Său uman.

Cu toate acestea, lucrurile nu sunt atât de clare întrucât Origen susține că „în Hristos există un suflet cugetător ca la oameni, dar care n-a cunoscut deloc sentimentul păcatului și nici posibilitatea de a-l săvârși".[26]

Cu alte cuvinte, pe de-o parte, sufletul lui Hristos este uman și rațional, pe de altă parte, el este nesusceptibil de păcătuire. În ce măsură are dreptate Origen când susține o asemenea învățătură?

Greu de precizat, însă explicația lui este extrem de interesantă. În timp ce sufletele noastre, având „facultatea de a alege binele și răul" au optat pentru calea decăderii și a pierzării, sufletul lui Hristos n-a căzut niciodată, ci „atât de mult s-a hotărât să iubească dreptatea, încât pe temeiul acestei iubiri nesfârșite s-a legat de ea, în chip nestrămutat și inseparabil, încât statornicia hotărârii, copleșitoarea putere a sentimentelor și căldura nestinsă a dragostei excludeau orice dorință de schimbare și de întoarcere, așa încât ceea ce inițial a depins de libertatea voinței s-a transformat, sub influența unei lungi obișnuințe, într-o a doua natură".[27]

---

25 *Ibidem*. V, 1.1, p. 527.
26 *Despre Principii, II, 5*, în *PSB*, vol. 8, București, 1982, p. 146.
27 *Ibidem*.

Pentru a fi mai credibil Origen apelează la analogia „fierului ce trece prin foc", prefigurând — într-o manieră mai puţin susţinută —, apariţia unui limbaj special metaforic ca metodă performantă în analiza relaţiei Fiului cu Tatăl, prezentă la cel mai ilustru ierarh alexandrin, Sfântul Atanasie cel Mare. „Dacă o bucată din fier — spune autorul — rămâne tot timpul în foc, din care primeşte căldura prin toţi porii şi structura lui" atunci „fierul acela a devenit numai foc... şi dacă încearcă cineva să se atingă de el, acela nu va mai simţi efectul fierului, ci fierbinţeala focului". La fel se întâmplă şi cu „acel suflet care, asemenea fierului din foc, petrece tot timpl în Logos şi ajunge „să-şi câştige statornicia deplină... prin unirea strânsă cu Cuvântul dumnezeiesc".[28]

Încadrată în doctrina sa preexistenţianistă, întruparea Cuvântului n-a mai generat la Origen acelaşi tip de probleme ca la Tertulian. El n-a mai fost nevoit să se concentreze asupra explicării acelei uniri inexprimabile dintre suflet şi trup (carne) până la carnificarea celui dintâi, întrucât această unire — în concepţia sa —, capătă o tentă asemănătoare până la identitate cu aceea pe care o vedem în orice fiinţă umană.

Numai că la Origen, neschimbabilitatea Logosului este protejată în timpul Întrupării de faptul că cel care îşi asumă realmente un trup uman este un suflet ce devine una cu Logosul. Şi acesta conduce, singur, la o serie de întrebări care îşi aşteaptă răspunsul.

În primul rând, s-ar înţelege că sufletul lui Hristos trece prin două faze: înainte de căderea precosmică el este un intelect raţional existent în sine, având ca rezultat o unire de tip nestorian între subiectul raţional liber şi Logosul divin, ca după aceea calităţile sau însuşirile sale umane să se dilueze până la dispariţie în Logosul dumnezeiesc, conducând la un Hristos quasimonofizit.[29]

În al doilea rând, luând ca bază de discuţie cele arătate la primul punct, se pune sub semnul îndoielii existenţa unui suflet real uman în Hristos, identic cu ale noastre.

Mai mult, într-un asemenea sistem de antropologie hristologică, ar apărea că momentul maxim al ispitirii lui Hristos nu a fost în timpul celor patruzeci de zile de post, sau în grădina Ghetsimani, ci la starea sa de suflet preexistent. Şi atunci cum se poate vorbi de o tentaţie reală a lui Hristos, Dumnezeu-Omul?

Origen menţionează agonia lui Hristos în Ghetsimani — ceea ce ne face să ne gândim la sufletul său uman — însă această menţionare nu reprezintă decât citarea unui text biblic, şi nimic mai mult; nici o concluzie clară nu decurge de aici şi totuşi, într-o de o factură mai specială, se pare că autorul nostru a îmbrăţişat şi el ideea unei necesităţi soteriologice

---

28 *Ibidem, II*, 6, p. 147

29 Aşa cum ar reieşi din următorul pasaj: „Cel în care credeam cu convingere a existat de la început ca Dumnezeu şi ca Fiu al lui Dumnezeu care e Cuvânt în persoană... Mai afirmam că trupul Său muritor şi sufletul omenesc, care se afla în El, s-au ridicat la cea mai mare vrednicie, nu numai prin împreunarea lor, ci şi prin unirea şi legătura cu El, împărtăşindu-se din dumnezeirea Lui şi *schimbându-se în Dumnezeu*" (cf. Contra lui Celsus, III, 41, în PSB, vol. 9, Bucureşti, 1984, p. 198).

a sufletului uman al lui Hristos, afirmând că omul n-ar fi putut fi salvat cu adevărat (în integralitatea firii sale) dacă Cuvântul nu și-ar fi asumat toată natura sa, înțelegând ,desigur, prin aceasta, și trupul și sufletul.[30]

Dar cum Dialogul cu Heraclide nu este o lucrare sistematică, ci mai degrabă înregistrarea unui dialog, se prea poate ca răspunsurile să fie dominate de o tentă de circumstanțialitate. Iar cuvintele regăsite în dialog să nu compună un concept cu valoare generală în opera origenistă.

Totuși, nu putem să nu întrezărim chiar și prin extrapolarea, sau prin lecturarea mai atentă a textului conversației dintre Origen și Heraclide, ideea prezenței unui suflet uman în Hristos; urmărind o logică simplă: dacă Hristos are un trup uman real trebuie să aibă și un suflet asemenea, și viceversa. Lipsa unuia dintre elementele constitutive umanității Lui duce, în mod direct, și la anularea celuilalt.

Mai ales, că „Dialogul" menționează și alt fapt: la moartea lui Hristos, sufletul părăsește trupul, care a fost pus în mormânt, coborând în iad.[31]

În loc de concluzii ale acestei succinte prezentări a conceptelor celor mai prolifici teologi din prima perioadă creștină, privitoare la sufletul uman al lui Hristos, ar trebui să reținem următoarele idei:

În primul rând, este prea devreme pentru a discuta un subiect atât de controversat, și generos în polemici, în special dacă ne gândim că autorii respectivi erau ei înșiși în căutarea unei doctrine hristologice care să răspundă unor situații locale sau regionale precise cu care se confrunta Biserica. Sau altfel spus, nu problema existenței și rolului unui suflet uman în Hristos reprezenta preocuparea lor principală.

În al doilea rând, modurile în care își construiau Părinții primelor veacuri raționamentele erau tributare deopotrivă sistemelor vechilor filozofii păgâne și limbajului lor care constituia izvorul fundamental pentru noua învățătură care atunci se articula, cea creștină. De aici și numeroasele greșeli și concluzii care au marcat literatura patristică primară.

În al treilea rând, nu exista nici o formă de raportare la un adevăr deja formulat, propovăduit, proclamat solemn și respectat în întreaga Biserică, neuitând că primul Sinod ecumenic a avut loc abia în 325, la Niceea.

În al patrulea rând, lucrările tuturor autorilor patristici menționați nu sunt tratate sistematice de teologie, ci au un caracter profund circumstanțial.

De aceea, atât Părinții Apostolici, Apologeții, Polemiștii cât și Origen, deși nu neagă prezența unui suflet uman în Hristos, nici nu o afirmă explicit. Noi putem s-o subînțelegem.

Este merituos însă pentru cei din urmă că oferă o perspectivă soteriologică sufletului uman al lui Hristos și prin aceasta îl propun ca pe o realitate existențială indubitabilă.

Pr. Lector Dr. NICU DUMITRAȘCU

---

30 Convorbirile cu Heraclide, în PSB, vol. 8, p. 329.
31 *Ibidem.*

METAMORPHOSIS, METEMORPHOTE — „SCHIMBAREA LA FAȚĂ A LUI HRISTOS PE TABOR, DOVADA ANTICIPATĂ DESPRE LUMINA SFINTEI TREIMI, CE VA IRADIA DIN TRUPUL SĂU ÎNVIAT ȘI AL TUTUROR CELOR CE-ȘI VOR ARĂTA CREDINȚA PRIN FAPTELE LOR“[1]

Schimbarea la Față a Mântuitorului nu are nimic în comun cu **metamorphosis** în înțeles elenistic.

Mt. 17.2 *kai metamorphote emprosten auton, kai elampsen to prosopon autou hos o helios, ta de himatia autou egeneto leuka hos to phos.*

Mc. 9.2-3 *kai metamorphote emprosthen auton, kai ta himatia autou egeneto stilvonta leuka lian, oia gnapheus epi tes ges ou dynatai outos leukanai.*

Textul sugerează că transfigurarea a avut loc pentru cei trei ucenici.[2] Ei au devenit „stâlpi“ - *styloi*[3] în Biserica primară (cf. Gal. 2, 9), și datorită calității de martori oculari ai acestui eveniment cu profunde semnificații.

A.D.A. Moses susține că *morphe, eikon* și *doxa* sunt concepute interconectate dar nu interșanjabile. *Septuaginta* descrie evenimentul *transfigurării* lui Moise folosind termenul *dedoxastai* (Exod 34, 29), *„kai en dedoxasmene e opsis tou chromatos tou prosopou autou“* (v. 30) și *dedoxastai* (v. 35). Sf. Ev. Matei folosește verbul *metemorphote* probabil pentru a face o paralelă cu „glorificarea“ - *dedoxastai* lui Moise. Formularea: *„Kai elampsen to prosopon autou hos ho helios“*, nu se folosește doar ca o reminiscență din *Exod* 34, 29, ci pentru a trimite mai departe. Faptul că Moise a fost acoperit de lumina slavei lui Dumnezeu - *shekinah* este atestat de mai multe scrieri iudaice.[4] În tradițiile iudaice se spune că lumina care a strălucit pe fața lui Moise în Sinai și a rămas cu el, este lu-

---

1 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae. *Iisus Hristos, lumina lumii și indumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 201.

2 A.D.A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish Christian Controversy*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 122, 1996, p. 120.

3 F.F. Bruce *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter, Paternoster Press, 1982, p. 123 - afirmă că acest apelativ era folosit pentru sfinții Petru, Iacob și Ioan iar după martiriul celui de-al doilea, locul l-ar fi deținut omonimul său, Sf. Iacob, ruda Domnului.

4 *Ps.-Philo* 12.1; *Memar Marqah* 4.8; 6. 9; *Asatir* 9. 22 ș.a.

mina primordială pierdută de Adam și Eva.[5] Moise apare astfel ca un „nou Adam". Cu atât mai mult despre Mesia se credea că va avea strălucire, și astfel lumina *Schimbării la Față* este în primul rând un element definitoriu care-L confirmă pe Iisus ca Mesia, iar în al doilea rând, împreună cu vocea cerească, confirmă legitimitatea învățăturii Mântuitorului, așa cum strălucirea feței lui Moise întărea cuvintele adresate israeliților.[6] Dar, așa cum se va putea deduce, strălucirea feței lui Moise nu se poate confunda cu strălucirea Feței Domnului.

Pentru a înțelege importanța și consecințele doctrinare ale evenimentului *Schimbării la Față* este necesar să apelăm la câteva patristice.[7]

Pentru Sfântul Vasile cel Mare cuvintele Tatălui (Mt. 17, 5) reprezintă o afirmare clară a dumnezeirii lui Iisus, cuvântul *agapetos*.[8] În același comentariu se face distincție între frumusețe-*oraion* care se referă la prima venire a Domnului, la „plinirea vremii", și splendoare-*kallos* care trimite la divinitatea lui Hristos, descoperită în mod clar pe Tabor, pregustare a Parusiei, cei trei dând mărturie despre această anticipare. Sf. Vasile cel Mare accentuează, ca mai târziu Sf. Grigorie Palama, faptul că mai întâi a fost nevoie ca ucenicii să primească ochi capabili să-L privească pe Hristos transfigurat, adică o nouă facultate de la Duhul Sfânt, și parcă pentru a nu da naștere la confuzii, lumina fiind necreată, scrie apoi că dumnezeirea lui Hristos nu poate fi contemplată decât prin minte - *dianoia mone theoreton*.[9] În alt loc explică că dumnezeirea Mântuitorului apare ca lumină, prin trupul Său omenesc, celor care au „ochii inimii curați",[10] dar trebuie accentuat că vederea lui Dumnezeu nu exclude participarea trupului.

Referindu-se la fața strălucitoare a lui Moise (Exod 34, 29), Sf. Vasile o consideră *un semn exterior al condiției la care a ajuns sufletul său după ce L-a văzut pe Dumnezeu* (s.n.). Ca și Sf. Irineu al Lyonului identifică *vederea* cu *participarea*. Vederea lui Dumnezeu înseamnă participare la Dumnezeu. Chiar dacă este primită prin minte-*dianoia*, inimă-*kardia*

---

5 Ginzberg, *The Legend of the Jews*, vol. I, p. 8-9; G. C: Nicholson, *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema;* SBLDS63, Atlanta, Scholars Press, 1983, p 91-98; E. Haenchen, *John I: A Commentary on the Gospel of John Chapters 1-6*, Philadelphia, Fortress Press, 1930, p. 204, la A. Moses, op. cit:, p. 122.

6 A. Moses, *op. cit.*, p. 121, 122.

7 Christopher Veniamin. *The Transfiguration of Christ in Greek Patristic Literature from Irenaeus of Lyon to Gregory Palama*, mss. teză de doctorat, Oxford, 1993, la care se va face referire în continuare; a se vedea și lucrarea: *Joie de la Transfiguration, d'apres les Peres d'Orient*, textes presentes par Dom Michel COUNE, osb. Moine de Saint-andre-les-Bruges, Spiritualite Orientale, n. 39, Abbaye de Bellefontaine, 1985.

8 *Homiliae in Psalmos* 44, 2, P.G. 29, 392 A.

9 Ibid. 44, 5, 400 BD, la C. Veniamin. *op. cit.*, p. 84, 85.

10 *Homilia in sanctam Christi generationem*, PG 31, 1473 D: *Ephaineto gar hosper phos di hylinon hymenon, dia tou anthropinou somatos e theia dynamis, diaugazousa tois echousi tous ophthalmos tes kardias kekatharmenous.*

sau prin suflet-*psyhe* (termeni folosiţi ca sinonimi în acest context) de vederea lui Dumnezeu se împărtăşeşte şi trupul.[11]

Privitor la natura luminii de pe Tabor, Sf. Vasile afirmă că a fost descoperirea splendorii Fiului lui Dumnezeu întrupat, şi astfel a slavei sale dumnezeieşti, devenită vizibilă - *te theorete kai noete theoteti*, datorită lucrării Duhului Sfânt asupra ucenicilor, asupra ochilor lor trupeşti. Lumina taborică este manifestarea inteligibilă a slavei dumnezeieşti. Din punct de vedere gnoseologic trebuie să se specifice că această lumină este, ca şi celelalte energii (lucrări) divine, dumnezeiască şi îndumnezeitoare, distinctă, dar inseparabilă de fiinţa Lui Dumnezeu.[12]

În comentariul la *Cântarea Cântărilor*, Sf. Grigorie de Nyssa face des referire la o transformare morală şi mistică a credinciosului. De două ori această schimbare este comparată cu transfigurarea Mântuitorului. Îmbrăcămintea luminoasă pe care o dobândeşte omul prin curăţia vieţii este asemenea cu veşmintele albite ale Domnului arătate pe muntele Taborului. „Cei ce, după sfatul lui Pavel, l-aţi dezbrăcat pe omul cel vechi, ca pe un veşmânt murdar, împreună cu faptele şi cu poftele lui..., v-aţi îmbrăcat în veşmintele luminoase ale Domnului, ca cele arătate pe muntele *Schimbării la Faţă*, mai bine zis, v-aţi îmbrăcat în Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos şi în iubire, adică în haina Lui, şi v-aţi făcut în chipul Lui".[13]

Sf. Grigorie de Nazianz se referă în primul rând la revelarea divinităţii lui Hristos prin omenitatea Sa. *Schimbarea la Faţă* este privită ca o manifestare a Celui ascuns în trup - *ton en te sarki kryptomenon*.[14] Mântuitorul şi cei trei ucenici „au mers sus în munte pentru a se ruga, pentru ca chipul [forma] - *morphe* să strălucească, şi astfel să-şi descopere dumnezeirea Sa şi să Se arate Cel ascuns în Trup".[15] Într-o altă cuvântare afirma: «„*Nu avea nici chip nici frumuseţe*" (Isaia 53, 2), la iudei, dar pentru David avea o frumuseţe mai mare ca cea a oamenilor (Ps. 44, 3). Şi străluceşte pe munte şi Se face mai luminos ca soarele, arătând în chip tainic viitorul» - *kai heliou photoeidesteros ginetai, to mellon mystagogon*.[16] Sf.Grigorie Teologul evidenţiază în primul rând realitatea omenităţii lui Hristos - „*nu avea nici chip (formă) nici frumuseţe*" (Isaia 53, 2), dar şi dumnezeirea

---

11 *Homiliae in Psalmos* 29, 5. PG 29, 317BC: *kallos de alethinon, kai erasmiotaton, monon to ton voun kekathaarmeno theoreton, to peri ten theian kai makarian physin. Ou o enatenisas tais marmarygais kai tais charisi, metalambanei ti ap'autou.*

12 În cunoscuta *Epistolă* 234, 1 Sf. Vasile cel Mare face distincţie clară între esenţa-*ousia* divină cu totul neapropriată-*aprositos* omului, şi energiile-*energeiai* Sale în care este prezent ca Cel ce lucrează, coboară şi Se revelează omului - v. G. Martzelos, *Ousia kai energeiai tou Theou kata ton Megan Basileion*, Thessalonica, 1984.

13 PSB 29, p. 118, la P.S. Prof. Dr. Irineu Slătineanul, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Ed. România Creştină, Bucureşti, 1999.

14 *Oratio* 32.18, PG 36, 193 D.

15 Ibidem, la C. Veniamin, *op. cit.*, p. 89.

16 *De Filii Oratio* 3, SC 250, 29, 19; t.r.: *Ale celui între Sfinţi Părintele nostru Grigorie de Nazianz, Cele cinci cuvântări teologice*, traducere din limba greacă, introducere şi note de Pr. Dr. Academician Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, 1993, p. 68.

Sa - *„mai frumos decât fiii oamenilor"* (Ps. 44, 3). Pentru mulți contemporani, Hristos Domnul era un simplu om; dar strălucirea *formei* sale umane pe Tabor a descoperit dumnezeirea Sa ascunsă. Accentul acesta a fost pus pentru Eunomie care era acuzat de Sf. Grigorie că ar fi fost „deranjat" de realitatea faptului că Logos-ul a luat natură umană și a devenit și om. În al doilea rând *Schimbarea la Față* este și o descoperire eshatologică - o inițiere în misterele lumii care va să vină - *to mellon mystagogon.*

Pentru a răspunde credinței maniheice potrivit căreia Mântuitorul ar fi renunțat la trupul Său omenesc după Înviere, Sf. Grigorie evidențiază realitatea permanentă a trupului, spunând că din moment ce firea dumnezeiască este în sine invizibilă - *theotes gar kath'eautes aoratos,* apostolii au văzut și au fost invitați să atingă (Lc. 24, 39; In 20, 27) trupul înviat al Domnului, și continuă. „Dar Se va întoarce, după opinia mea, așa cum a fost văzut de ucenici pe munte, când dumnezeirea Sa a prevalat asupra trupului" - *hypernikoses to sarkion tes theotetos.*[17]

Conceptul care domină viziunea Sf. Maxim Mărturisitorul relativ la *Schimbarea la Față,* și de fapt întregul lui „sistem" teologic este acela al îndumnezeirii omului. *Schimbarea la Față* este corelativă îndumnezeirii naturii umane a Logos-ului, și astfel propriei noastre îndumnezeiri. Învățătura Sf. Maxim despre Hristos Cel transfigurat pe Tabor cuprinde două elemente principale: în primul rând cel al umanității îndumnezeite a lui Hristos, și apoi cel al manifestării *noetice* a dumnezeirii Sale. Ambele elemente sunt evidente în scolia sa la expresia dionisiană: „teofania Sa vizibilă - *tes orates autou theophaneias*[18] în care Sf. Maxim susține că termenul *vizibil* se referă la vederea „trupului Său divin" - *to theion autou soma* sau la „trupul său însuflețit" - *he empsychomene sarx* al lui Hristos. Apoi pune în contrast teofania Sa vizibilă cu ceea ce numește teofania Sa *noetică,* care se referă la revelarea inteligibilă a divinității lui Hristos, primită prin minte (intelect) - *nous,* și care corespunde iluminării *noetice - tes noetes autou photodosias* descrise de Sf. Dionisie.[19] Totuși, în această viață, *teofania noetică* poate fi experiată doar în parte, în viața de dincolo „ne va fi comunicată într-un mod mai profund prin minte (intelect) - *hetis kata noun estai hemin methekte tote teleioteros.* Dar chiar în *eschaton* Dumnezeu va rămâne dincolo de capacitatea intelectului uman creat. Suprema lipsă de inteligibilitate a lui Dumnezeu este diferența existențială între creatură - *he ktisis* și Dumnezeu Cel necreat - *aktiston,* între cele finite - *hoi peperasmenoi* și infinit - *to apeiron.* Cu toate acestea omul este chemat, încă de aici, să participe *inteligibil* și *noetic,* adică cu toată ființa sa la Dumnezeu. Pe Tabor ucenicii, datorită „râvnei lor în practicarea virtuții" - *di' aretes epimeleian* au ajuns la curăția simțurilor duhovnicești și ale celor trupești - *te enallage ton kat'aisthesin energeion,* prin lucrarea Duhului Sfânt - *en autous to pneuma energese.* Cei trei „s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup. Aceasta li s-a întâmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o pricinuia

17 *Epistola 101, ad Cledonium* I. SC 208 28.
18 *De divinis nominibus* 1.4, PG, 3, 592 BC, la C. Veniamin, *op. cit.,* p. 186:
19 *Ibidem.*

în ei Duhul, înlăturând acoperămintele patimilor de pe puterea lor înțelegătoare *(noetică)* - *perielon tes en autois noeras dynameos ton pathon ta kalymmata*. Prin aceasta, curățindu-li-se simțurile sufletului și trupului, sunt învățați să cunoască rațiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor - *to paradeichthenton autois mysterion tous pneumatikous ekpaideuontai logous.*[20]

În nota explicativă la textul citat Părintele Stăniloae scrie: „Lumina cerească arătată pe fața umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta, dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca și aceea care țâșnea prin trupul Lui, a umplut-o de strălucire și veșmintele sau cuvintele Scripturii și creația de care se folosește ființa umană, nesuprimând-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată că e dumnezeiască prin poziția ei centrală sau prin rolul ei de izvor față de lumina în care s-au arătat Moise și Ilie, fapt experiat de aceștia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus Hristos ca centru. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuia prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupește de suprafața materială a lucrurilor, dând naștere patimilor care întunecă înțelegerea adâncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viața dominată de pornirile trupului, la cea dominată de Duh, deși ei se aflau încă în trup. Sfântul Maxim respinge prin aceasta din nou origenismul care nu recunoaște nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh".

Prezența Sfințitorului produce o schimbare a simțurilor lor - nu una naturală, ci una mai presus de fire, datorită căreia „acoperămintele patimilor" au fost îndepărtate de pe „puterea lor înțelegătoare". Prin urmare, după cum va arăta mai târziu Sf. Grigorie Palama, nu e o contradicție între calitatea luminii taborice, și a celei văzute de isihaști, de a fi necreată, și posibilitatea ochilor trupești de a o vedea. Ochii nu au în mod firesc această putere, ci sunt transformați prin lucrarea Duhului Sfânt.

În *Capita theologica et oeconomica*[21] Sf. Maxim se referă la cele două *forme* în care Se descoperă Hristos celor care studiază Sf. Scriptură cu mare atenție. Mai întâi vorbește de „*forma* comună și mai publică" - *koinen kai demodesteran morphen*, prin care înțelege Întruparea, la care se referă Isaia „*L-am văzut, dar nu avea nici o formă, nici frumusețe*" - *kai eidomen auton, kai ouk eihen eidos oude kallos* (53, 2). De asemenea, există o „*formă* mai ascunsă" - *kryphiotera morphe* prin care Se manifestă Hristos, așa cum a procedat pe Tabor, „*Împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor*" - *oraios kallei para tous yious ton anthropon* (Ps. 44, 3). Acest mod de descoperire a Domnului nu a fost rezervat exclusiv celor trei ucenici, ci este pentru toți cei care de-a lungul veacurilor vor excela în cultivarea virtuților.[22]

---

20 *Ambigua* 10, 1125 D-1128 A, t.r., cit., p. 125.

21 I, 97, PG, 90, 1121 C-1124 A.

22 *Quaestiones et dubia* 190 (CCSG 10, 131, 6-12), la C. Veniamin, op. cit., p. 193.

„Cel ce doreşte cunoştinţă şi-a aşezat temeliile sufletului neclintite lângă Domnul, cum zice Dumnezeu lui Moise: *„Iar tu stai aici cu Mine!“* (Exod 33, 2). Dar trebuie să se ştie că şi între cei ce stau lângă Domnul există deosebiri, dacă nu se citeşte în zadar de către iubitorul de învăţătură, cuvântul: *„Sunt unii dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere“* (Mc. 8, 39). Căci nu tuturor celor ce stau lângă El li Se arată Domnul totdeauna întru slavă; ci celor începători - *tois men eisagomenois* li se arată în chip de rob - *e doulou morphe*, iar celor ce pot să-L urmeze, urcându-se pe muntele înalt al Schimbării Sale la Faţă - *hypselon metamorphoseos oros*, li se arată în înfăţişarea lui Dumnezeu - *en morphe Theou*, în care a fost mai înainte de a fi lumea. Deci este cu putinţă ca Domnul să nu se arate în acelaşi fel tuturor celor ce stau lângă El; ci unora într-un fel, altora altfel, schimbându-şi arătarea după măsura credinţei din fiecare“.[23]

Un text asemănător este: „Dintre aceste două forme, cea dintâi se potriveşte celor începători, a doua e pe măsura celor desăvârşiţi în cunoştinţă, atâta cât este cu putinţă oamenilor. Cea dintâi este icoana primei veniri a Domnului, la care se referă litera Evangheliei, şi care curăţeşte prin pătimiri pe cei de pe treapta înfăptuirii; a doua este preînchipuirea celei de a doua veniri în slavă, la care se referă duhul Evangheliei şi care preface prin înţelepciune pe cei de pe treapta cunoaşterii, ridicându-i la starea de îndumnezeire. **Aceştia, în temeiul schimbării la faţă a Domnului în ei, oglindesc cu faţa descoperită slava Domnului** (s.n.).[24]

Părintele Profesor Ion Bria explică textul astfel: „Sf. Maxim arată că Hristos poate lua diferite înfăţişări după starea şi poziţia diferită de pe care Îl privim. La început, El e departe de noi şi pare acoperit, e oarecum în afară de noi. Prin curăţirea voinţei şi a minţii El începe să devină mai clar, mai luminos şi cât mai aproape de noi până când El intră înlăuntrul nostru şi noi dispărem. La orice înaintare în virtute, El Se schimbă la faţă. Odată cu schimbarea noastră prin har, Însuşi Domnul se schimbă la faţă“.[25]

Se face o distincţie clară între modurile împărtăşirii de prezenţa Domnului. Dacă Origen credea că modul selecţiei celor trei a fost rezultatul cunoaşterii mai profunde a Persoanei lui Hristos, Sf. Maxim schimbă accentul de pe criteriul *cunoaşterii*, pe cel al *credinţei* eliminând astfel conotaţiile intelectualiste.[26]

Cu privire la natura luminii care a strălucit pe faţa Domnului, Sf. Maxim spune că era neapropiată - *aprositon*[27] şi inteligibilă - *noeton*,[28] iar cei trei „sunt învăţaţi tainic că lumina atotcovârşitoare a feţei ce strălucea în raze, încât depăşea toată lucrarea ochilor, este un simbol al dumne-

23 *Capita theologica et oeconomica* II, 13, PG 90, 1129 C-1132 A; F.R. 2, p. 170.
24 *Capete gnostice, suta I*, 97, FR 2, p. 162, 163.
25 Magistrand Ion Bria, *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul*, op. cit., p. 324.
26 C. Veniamin, op. cit., p. 196.
27 *Ambigua* 10, 1125 D.
28 Ibid., 1156 AB: *Theos o noetos tes dikaiosynes helios anatellon to no.*

zeirii lui Hristos celei mai presus de minte - *noun*, simţire - *aisthesin*, fiinţă - *ousian* şi cunoştinţă - *gnosin*.[29]

„Prin simţurile purificate de lucrarea Duhului prezentă în ele, nedominate de pasiuni, cei trei apostoli cunosc raţiunile duhovniceşti a tot ce li se arată pe Tabor. Ei cunosc că lumina de pe faţa lui Hristos, văzută cu o altă lucrare a ochilor decât cea pur naturală, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos, Care, în Sine este mai presus de înţelegere, de simţire, de substanţă, de cunoştinţă în general. Sunt ridicaţi de la chipul Lui uman fără frumuseţe, sau de la cunoştinţa că Cuvântul S-a făcut trup, la cunoaşterea Cuvântului dumnezeiesc neacoperit de lipsa de frumuseţe a chipului uman, ci mai frumos în Sine decât toţi fiii oamenilor, la cunoştinţa Celui ce era la început, a Celui ce era la Dumnezeu şi Dumnezeu.

Vederea lui Dumnezeu e şi un act al naturii restabilite. De altfel, natura restabilită e tocmai natura în care lucrează Duhul, natura mutată „de la trup la duh". Mai târziu, călugărul catolic Varlaam va socoti că Sfântul Maxim, numind lumina taborică „simbol", a voit să spună că era ceva inconsistent, care când e, când nu e. Sfântul Grigorie Palama îi va răspunde că Sfântul Maxim foloseşte aici cuvântul „simbol" pentru un lucru nu în sensul că acel lucru nu există real, ci în sensul că e o treaptă în care se arată o alta şi mai înaltă. Lumina de pe Tabor, oricât de covârşitoare este, e numai o coborâre spre noi a dumnezeirii mai presus de orice minte, simţire, cunoştinţă şi fiinţă. Vederea luminii taborice este pe de altă parte o formă a teologiei apofatice care cunoaşte pe Dumnezeu prin trăire, fără să poată exprima această cunoaştere în concepte şi în cuvinte omeneşti".[30] Părintele Stăniloae precizează foarte clar că vederea luminii taborice nu înseamnă vederea fiinţei lui Dumnezeu, lumina este însă cel mai înalt mod de manifestare al Lui Dumnezeu, de aceea numeşte apofatism de gradul al treilea (cel mai înalt) vederea luminii dumnezeieşti.

Termenul *simbol* denotă în opera maximiană manifestarea unei realităţi dumnezeieşti ascunse, deoarece deşi revelată, nu încetează niciodată să rămână un *mister*. Scopul revelaţiei este întotdeauna *soteriologic*, şi de aceea aparţine iconomiei divine. Dumnezeirea lui Iisus Hristos revelată pe Tabor ca lumină va rămâne mereu dincolo de înţelegerea umană, va rămâne mereu un *mister:*

„S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feţei Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiţi apostolii au fost călăuziţi tainic, în chip negrăit şi necunoscut, spre puterea şi slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învăţând că lumina ce s-a arătat simţurilor lor e simbolul ascunzimii nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruieşte lucrarea ochilor, rămânând neîncăpută de ei, aşa şi acolo Dumnezeu întrece toată puterea şi lucrarea minţii, nelăsând în vreme ce înţelege nici o formă în cel ce primeşte înţelegerea - *oud holon en to noeisthai to noein peiromeno ton oionoun typon apheis*".[31]

---

29 Ibid.. 1128 AB; t.r. cit., p. 125.
30 Nota explic. 129. la *Ambigua*, t.r. cit., p. 126.
31 *Ambigua* 10, 1160 BC; t.r. cit., p. 158.

Puţin mai departe Sf. Maxim explică de ce dumnezeiasca lumină a lui Hristos este şi trebuie să rămână un *mister:* „Deci lumina feţei Domnului, care a covârşit în apostoli fericirea omenească, este simbolul teologiei mistice negative, întrucât fericita şi sfânta dumnezeire este după fiinţă supranegrăită şi supranecunoscută şi infinit mai presus de toată infinitatea - *he makaria kai agia theotes kat ousian estin hyperarretos kai hyperagnostos kai pases apeirias apeirakis exeremene,* nelăsând celor de după ea nici urma cea mai subţire de cuprindere şi nedând vreuneia din existenţe nici o idee de cum sau în ce măsură este tot ea şi unime şi treime. Căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înţeles de cele mărginite" - *epeide mede choreisthai ktisei to aktiston pephyke, mede perinoeisthai tois peperasmenois to apeiron.*[32] Părintele Stăniloae explică: „... acea lumină este un simbol [în sensul teologic] al unei înţelegeri experimentale mai presus de orice înţelegere intelectuală definită a lui Dumnezeu, afirmativă sau negativă. În acea lumină mintea curăţită sesizează prezenţa indefinită a lui Dumnezeu". De fapt lumina este aşezată aici în maximă intimitate cu Dumnezeirea. După cum am arătat *morphe* nu este identică cu *ousia,* prin lumină însă se face cunoscut Dumnezeu celor drepţi, Hristos care străluceşte în ei, suprema cunoaştere.

S-ar putea face o analogie între *ousia-morphe,* şi *theologia-oikonomia.* Totuşi este foarte dificil să se găsească un termen echivalent pentru *morphe,* şi în special pentru *morphe Theou.* G. F. Hawthorne menţionează: „mod de a exista" - *Daseinsweise;* „condiţie", sau „statut", dar afirmă că cel mai potrivit mod de abordare ar fi: 1) să admitem că este o noţiune al cărui sens este de neînţeles (insesizabil - *elusive)* dar 2) în acelaşi timp să recunoaştem că începând cu cele mai vechi texte greceşti *morphe* a fost folosit cel puţin pentru a exprima modul în care un lucru (în sens filosofic, n.n.), fiind ceea ce este în sine apare, se descoperă simţurilor noastre. *Morphe* a însemnat întotdeauna o „formă" care exprimă cu adevărat şi integral fiinţa de care ţine. Când aplicăm această înţelegere la Dumnezeu, *morphe,* a Sa trebuie să se refere la esenţa Sa tainică,[33] la ceea ce este El în Sine, la realitatea fiinţei Sale, la ceea ce nu poate fi înţeles cu raţiunea care-şi manifestă mereu tendinţa spre autonomie, şi nu lasă harul s-o potenţeze.

Redăm şi câteva fragmente edificatoare, din slujba *Schimbării la Faţă.*

„Cel ce cu Moise de demult a grăit prin închipuiri în Muntele Sinai, zicând: Eu sunt Dumnezeu, Acesta iarăşi astăzi în Muntele Taborului Se schimbă la faţă, arătând chipul cel dintâi cu razele luminii. Pentru aceasta, Hristoase, slăvim puterea Ta".[34] - în primul rând se afirmă preexistenţa Domnului, apoi faptul că Revelaţia n-a fost deplină în Vechiul Testament, de asemenea faptul că natura umană a fost restaurată în Hristos,

---

32 Ibid., 1168 AB; t.r. cit., p. 164.
33 Op. cit., p. 185.
34 *Mineiul pe August,* ed. a IV-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1974, p. 66 sq.

trupul Său, în care ne-a cuprins virtual pe toţi, strălucea: **„Astăzi Hristos în Muntele Taborului a schimbat firea lui Adam, luminând-o în chip de negrăit, cu dumnezeiască lucrare“**; de asemenea: **„... şi la faţă schimbându-Te, ai făcut firea lui Adam iarăşi a străluci, mutându-o în slava şi strălucirea Dumnezeirii Tale“.**

„... dar ei de departe nu au putut răbda dumnezeiască venirea Ta, Fiinţa cea cu bună cuviinţă“.

„Firea cea neschimbăcioasă a Dumnezeirii, celei ce se poartă întru Sine fără materie, s-a amestecat cu omenirea, şi lumina arătându-şi apostolilor, în chip de negrăit a strălucit“ - din cele două fragmente reiese că **Schimbarea la Faţă** este un eveniment fără precedent, deoarece lumina taborică nu era slava - *shekinah* pe care a văzut-o Moise şi faţa lui a devenit luminoasă, şi o putea vedea astfel poporul nici *ousia* lui Dumnezeu, de-a pururea tainică, ci *morphe Theou*. Apostolii nu-L mai văd în *morphe doulou,* ca până atunci, ci au privilegiul să-L vadă în *forma* Sa dumnezeiască de care nu S-a despărţit niciodată, şi nici nu Se putea despărţi, fiind Dumnezeu adevărat, iar *morphe Theou* ţine intim, este inseparabilă de fiinţa Sa dumnezeiască. Tomul aghioritic edificator în acest sens: „Se schimbă la faţă nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbându-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor şi făcându-i din orbi, văzători. Căci rămânând Acelaşi S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In. 1, 9), frumuseţea slavei“.[35]

„Mai înainte închipuind învierea Ta, Hristoase Dumnezeule ... la faţă schimbându-Te, Muntele Taborului cu lumină s-a acoperit, iar ucenicii Tăi, Cuvinte, s-au aruncat cu faţa la pământ, neputând suferi a vedea Chipul cel nevăzut. Îngerii slujeau cu frică şi cu cutremur, cerurile s-au spăimântat, pământul s-a cutremurat, văzând pe pământ pe Domnul slavei“. - lumina taborică este gustarea, încă de aici, a fericirii de a-L vedea pe Hristos înviat şi de-a fi cu El pururea, *„Doamne, bine este nouă să fim aici!“*

Comentariu: *Theopraxia, theophania, theoptia, theognosia*

„Totuşi eu nu înţeleg cum putem avea certitudinea că suntem în Duhul lui Dumnezeu. Cum aş putea recunoaşte în mine, în mod sigur, manifestarea Lui?

— Ţi-am spus deja, zise Părintele Serafim, că este foarte simplu. Ţi-am vorbit îndelung de starea în care se află cei care sunt în Duhul lui Dumnezeu; ţi-am explicat şi cum trebuie să recunoşti prezenţa Lui în noi... Ce-ţi mai trebuie încă prietene?

— Trebuie să înţeleg mai bine ceea ce mi-ai spus.

— Prietene, suntem amândoi în clipa asta în Duhul lui Dumnezeu... De ce nu vrei să mă priveşti?

— Nu pot să te privesc, Părinte, i-am răspuns eu, ochii tăi scot străfulgerări; faţa ta a devenit mai strălucitoare decât soarele şi mă dor ochii privindu-te.

---

35 *Tomul aghioritic*, în *Filocalia* VII, EIB, 1977, p. 418-419.

— Nu te teme de nimic, spuse el, în această clipă şi tu ai devenit tot aşa de străveziu ca mine. Şi tu eşti acum în plenitudinea Duhului lui Dumnezeu; altfel, nu ai putea să mă vezi aşa cum mă vezi.

Şi, aplecat spre mine, mi-a spus încet la ureche:

— Mulţumeşte lui Dumnezeu pentru nesfârşita lui bunătate faţă de noi.

Aşa cum ai văzut, nici nu am făcut semnul crucii; a fost destul să mă rog lui Dumnezeu în gând, în inimă, spunând înlăuntrul meu: Doamne, fă-l vrednic să vadă limpede cu ochii lui trupeşti această pogorâre a Duhului Tău cu care miluieşti pe robii Tăi, când ai bunăvoinţa să apari în lumina măreaţă a slavei Tale. Şi, aşa cum vezi, prietene, Domnul a împlinit îndată această rugăciune a smeritului Serafim.... Cât trebuie să fim de recunoscători lui Dumnezeu pentru darul acesta de negrăit pe care ni-l dă amândurora! Nici Părinţii pustiei nu au avut totdeauna astfel de manifestări ale bunătăţii Lui, prietene. Căci harul lui Dumnezeu, ca o mamă plină de duioşie faţă de copiii ei, a binevoit să mângâie inima ta întristată, prin rugăciunea înseşi Maicii lui Dumnezeu... Atunci de ce, prietene, nu voieşti să mă priveşti drept în faţă? Priveşte direct, fără teamă: Domnul este cu noi.

Încurajat de aceste cuvinte, am privit şi m-a cuprins o teamă pioasă.

Închipuiţi-vă în mijlocul soarelui, în strălucirea razelor sale orbitoare de la amiază, faţa celui care vă vorbeşte. Îi vedeţi mişcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziţi glasul, îi simţiţi mâinile care vă ţin de umeri, dar nu vedeţi nici mâinile, nici trupul celui care vă vorbeşte — nimic decât lumina scânteietoare care se întinde câţiva stânjeni de jur împrejur, luminând cu strălucirea ei câmpia acoperită de zăpadă şi fulgii albi care cad mereu ...

— Ce simţi? ... mă întrebă Părintele Serafim.

— O bunăstare nesfârşită, am răspuns.

— Dar ce fel de bunăstare? În ce anume?

— Simt, am răspuns, o asemenea linişte, o asemenea pace în sufletul meu, că nu găsesc cuvinte să spun.

— Aceasta, prietene, este pacea despre care vorbea Domnul, când spunea ucenicilor Săi: **Pacea mea dau vouă;** pace pe care lumea nu o poate da ... **pacea care covârşeşte toată mintea.**

— Ce mai simţi încă?

— O nesfârşită bucurie în inimă.

Şi Părintele Serafim urmă:

— Când Duhul lui Dumnezeu coboară în om şi îl învăluie în plinătatea prezenţei Sale, atunci sufletul este covârşit de o negrăită bucurie, căci Duhul Sfânt umple de bucurie toate cele pe care le atinge... Dacă pârga bucuriei viitoare umple deja sufletul nostru de o asemenea blândeţe, de o asemenea bucurie, ce vom spune despre bucuria care aşteaptă în Împărăţia cerească pe toţi cei ce plâng aici pe pământ? Şi tu prietene, ai plâns destul în cursul vieţii tale pământeşti, dar vezi bucuria pe care ţi-o trimite Domnul ca să te mângâie chiar în lumea aceasta. Acum trebuie să te nevoieşti, să faci necontenite strădanii, să dobândeşti puteri din

ce în ce mai mari pentru a ajunge la măsura desăvârşită a staturii lui Hristos... Această bucurie pe care o simţim în această clipă, în parte şi scurtă, atunci se va arăta în toată strălucirea ei; covârşind fiinţa noastră cu negăite desfătări pe care nimeni nu ni le va putea răpi".[36]

Este uşor de înţeles că Vl. Lossky n-a redat acest pasaj din viaţa Sf. Serafim de Sarov din „patriotism",[37] ci pentru excepţionala sa importanţă. El spune, pe bună dreptate, că ar fi de necrezut să presupunem la Sf. Serafim o cunoaştere adâncă a doctrinelor teologice ale Sf. Grigorie Palama despre natura luminii necreate. „Totuşi, regăsim la el, cinci secole după „sinoadele palamite", într-un mediu cultural foarte diferit de cel din Bizanţ, într-un colţ de provincie rusească din primul sfert al secolului al XIX-lea, aceeaşi „teologie a Luminii" pusă în valoare prin experienţă, puternic afirmată ca fundament şi criteriu al vieţii mistice, al unei cunoaşteri a harului, care este Dumnezeu Însuşi Ce ni Se revelează".[38] Iar în alt loc scria: „Istorisirea acestei experienţe cuprinde în simplitatea ei toate învăţăturile Părinţilor răsăriteni despe „gnoză", trăire a harului, care atinge gradul său cel mai înalt în contemplarea luminii dumnezeieşti. Aceasta nu este un ekstaz, stare trecătoare care răpeşte, care smulge fiinţa omenească din experienţa sa obişnuită, ci o viaţă conştientă în lumină, în neîncetata comuniune cu Dumnezeu".[39] Iar Meyendorff observa că fragmentul „conţine toată mistica Luminii aşa cum a fost cunoscută şi aplicată de Sf. Simeon Noul Teolog şi isihaştii din secolul al XIV-lea".[40]

Pasajul este foarte important în primul rând pentru că înţelegem ce înseamnă un *theodidact* sau un *theoleptos* - inspirat de Dumnezeu. Numai cineva care are acest privilegiu ne-ar fi putut ajuta să înţelegem odată pentru totdeauna că Fiul lui Dumnezeu prin întrupare chiar dacă a luat forma robului - *morphe doulou*, nu Şi-ar fi putut ascunde (cum afirmă unele teorii despre chenoză) forma lui Dumnezeu - *morphe Theou*, care este veşmântul de slavă al dumnezeirii, lumina dumnezeiască necreată, deoarece era şi Dumnezeu. „Şi tu eşti acum în plenitudinea Duhului lui Dumnezeu; **altfel, nu ai putea să mă vezi aşa cum mă vezi"**. Nimeni nu putea să vadă strălucirea luminii dumnezeieşti pe faţa lui Hristos pentru că nimeni nu era vrednic. Vl. Lossky afirmă categoric: „Hristos în timpul vieţii Sale pământeşti, a strălucit totdeauna de lumina dumnezeiască, rămasă invizibilă pentru cea mai mare parte a oamenilor"[41] [excepţia fiind cei trei ucenici n.n.]. Mântuitorul: „Se schimbă la faţă nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbându-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor şi făcându-I din orbi,

---

36 Vl. Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 59-61.

37 Textul este redat şi în *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, op. cit., p. 256-258; şi de John Meyendorff, în: *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, tr. Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995. 131-133.

38 Vl. Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, p. 61.

39 Idem, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a., p. 258.

40 Op. cit., p. 131.

41 *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, p. 53.

văzători. Căci rămânând Același S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In. 1, 9), frumusețea slavei".[42] Minunea s-a petrecut cu ucenicii care au avut privilegiul să-L vadă așa cum era tot timpul.

Tot numai un *theodidact* ar fi putut experia indisolubila unitate dintre iconomia Fiului și cea a Duhului Sfânt: „Doamne, fă-l vrednic să vadă limpede cu ochii lui trupești această pogorâre a Duhului Tău, cu care miluiești pe robii Tăi, când ai bunăvoința să apari în lumina măreață a slavei Tale". - pogorârea Duhului Sfânt reprezintă începutul lucrării numită hristomorfizare. Sfântul Simeon identifica Lumina dumnezeiască atât cu Fiul cât și cu Duhul Sfânt, de fapt cu Sfânta Treime - **„Cel Ce Te îmbraci cu Lumina ca și cu o haină"** (Ps. 103); **„Dumnezeu este lumină"** (I In. 1,5). Pezența Duhului Sfânt - Sfințitorul face posibilă creșterea duhovnicească a celui ce crede până la **„starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos"** (Ef. 4, 13). Dacă Hristos este ascuns în noi de la Botez, cum afirmă Sf. Marcu Ascetul, El crește pe măsura creșterii noastre duhovnicești, pe măsura intimității cu Duhul Sfânt, și ajunge să strălucească în cel sfânt. **Nu** sfântul strălucește, **nu** Sf. Serafim strălucea, asemenea Mântuitorului schimbat la Față în munte, nici **nu** reflectă în vreun fel strălucirea lui Hristos, ci Hristos Însuși strălucește în cel sfânt. Acesta este sensul vederii Luminii dumnezeiești, nefiind deci vorba despre vreun fenomen exterior, impersonal. Aceasta este treapta a treia a apofatismului, aceasta este cunoașterea supremă a lui Dumnezeu, pregustarea trăirii veșnice în Lumina Sa, a nesfârșitei epectaze: „Această bucurie pe care o simțim în această clipă, în parte și scurtă, atunci se va arăta în toată strălucirea ei; covârșind ființa noastră cu negrăite desfătări pe care nimeni nu ni le va putea răpi".

Chiar dacă pare superfluu, accentuăm că ascetica și mistica sunt inseparabile de viața sacramentală a Bisericii. Purificarea are ca temei sacramental Botezul, iluminarea - Mirungerea, iar unirea cu Dumnezeu prin vederea luminii dumnezeiești necreate - Euharistia. De aceea după ce ne împărtășim de Taina Tainelor cântăm **„Am văzut lumina cea adevărată"**. Prin urmare *theognosia* autentică este eclesială.

Pr. Asist. NICOLAE MOȘOIU

---

42 *Tomul aghioritic*, în Filocalia VII, EIBMBOR, 1977, p. 418-419.

MĂRTURII UITATE DESPRE UNUL DIN ÎNTEMEIETORII BISERICII ROMÂNE UNITE: CARDINALUL LEOPOLD KOLLONICH

Istoricii, aproape în unanimitate, atribuie cardinalului şi primatului Ungariei, Leopold Kollonich, un rol decisiv în realizarea uniaţiei din Transilvania, afirmând că fără aportul acestui cardinal, unirea unei părţi a românilor ardeleni cu Biserica Romei ar fi fost mai greu de înfăptuit, deoarece el a fost cel care a împletit în Transilvania interesele Bisericii Catolice cu politica de stat a Curţii din Viena, dând astfel uniaţiei un nou impuls. Toate lucrările istorice privind realizarea „unirii" din anii 1698-1701 se ocupă pe larg de protecţia acordată de cardinalul Kollonich înfăptuirii acesteia. În schimb, biografia sa până în anul 1698, cât şi rolul pe care l-a deţinut în viaţa politică a Ungariei şi a Imperiului Habsburgic sunt puţin cunoscute la noi. Istoricul unit Gheorghe Bariţiu, în lucrarea sa **Părţi alese din Istoria Transilvanici pre două sute de ani în urmă,** vol. I, Sibiu, 1889, p. 18-20 a prezentat doar unele date din biografia prelatului maghiar, însă şi acestea într-un mod incomplet, încercând, prin jumătăţi de adevăruri, să ascundă numeroase aspecte negative din viaţa şi activitatea protectorului uniaţiei, Leopold Kollonich.

În ceea ce priveşte uniaţia din Transilvania, importanţa pe care a deţinut-o cardinalul Kollonich în realizarea ei a fost remarcată şi de istorici străini. László Szilas a dedicat un studiu acestei probleme [1] iar cercetătoarea austriacă Gertrud Gerhartl afirma că Leopold Kollonich „şi-a câştigat mari merite (...) în anii 90 ai secolului al XVII-lea, datorită unirii şi considerând că „lui i se datorează faptul că unirea românilor ardeleni cu Biserica Romei a avut şi pe mai departe existenţă".[2]

Însă cardinalul Kollonich nu-şi află locul bine stabilit doar în istoria unirii religioase a românilor din Transilvania, ci şi în istoria politică şi religioasă a Ungariei. Numele său nu poate să lipsească din nici un tratat de istorie a poporului maghiar. Însă, de cele mai multe ori, imaginea pe care i-o reflectă aceste tratate îi este puţin favorabilă; şi aceasta într-o asemenea măsură, încât un istoric austriac, Joseph Maurer, s-a simţit îndemnat să redacteze în anul 1887 o monografie a vestitului primat al Un-

---

1 László Szilas, *Kardinal Kollonitsch und die Kirchenunion der Rumänen Siebenbürgens*, în „Schriftreiche des Maltesermuseums Mailberg", vol. VI, Mailberg-Haugsdorf, 1981, p. 25 ş.u.

2 Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold Karl Graf von Kollonisch*, în Robert Waissenberger (Hrsg.), *Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau 1683*, Salzburg, 1982, p. 200.

gariei (de 574 de pagini), în prefaţa căreia scria: „Faptul că Leopold Kollonich e atât de greşit şi pe nedrept judecat, nu este singura nedreptate care i se face. Unele fapte ale acestui cardinal ni le amintim şi azi, însă, în general, cele mai multe şi mai măreţe fapte ale lui au căzut în uitare".[3]

Personalitatea controversată a cardinalului şi primatului Ungariei Leopold Kollonich i-a preocupat şi pe alţi istorici. Unul dintre aceştia, Matthias Ungar, a redactat chiar un studiu asupra modului în care este reflectată personalitatea lui Kollonich în istoriografia maghiară.[4] Iar cercetătoarea austriacă Gertrud Gerhartl, pomenită mai sus, a prezentat astfel modul diferit în care este receptată personalitatea lui Kollonich de către diferiţi istorici: „Dacă este pomenit undeva numele lui Kollonich, atunci există siguranţa ca partenerul de discuţie să se gândească la un bărbat nobil şi binevoitor, aceasta, desigur, dacă acel partener de discuţie este austriac. În cazul în care numele lui Kollonich este pomenit în preajma unui ungur interesat de istorie, atunci reacţia este, mai degrabă, negativă. Deşi istoriografia maghiară modernă este caracterizată printr-o opinie mai favorabilă faţă de acest principe bisericesc, totuşi şi astăzi încă se mai asociază destul de des numele său cu imaginea contrareformatorului fără cruţare şi cu aceea a luptătorului împotriva independenţei Ungariei".[5]

Istoricii maghiari nu i-au iertat lui Kollonich zelul cu care a slujit în ultimile decenii ale secolului al XVII-lea tendinţele absolutiste ale dinastiei habsburgice şi nici acela cu care a acţionat pentru distrugerea protestantismului din Ungaria. Au văzut în el un trădător al cauzei maghiare şi al intereselor Regatului Ungar.

Noţiuni de organizare politică şi constituţională a Ungariei

Leopold Kollonich a vieţuit într-o perioadă de răscruce din istoria Ungariei, perioadă pe care a influenţat-o ca nimeni altul din generaţia sa. Tocmai de aceea, înainte de a trece la descrierea biografiei sale, este necesar să facem o prezentare istorică a principalelor trăsături constituţionale, politice şi confesionale ale statului maghiar.

În anul 1670, când Leopold Kollonich a început să urce treptele ierarhiei ecleziastice şi politice, Ungaria constituia un Regat a cărui coroană se afla, începând din anul 1526, în stăpânirea dinastiei habsburgice. Cu alte cuvinte, Regatul Ungariei făcea parte din Imperiul Habsburgilor, aflându-se în uniune personală cu alte state, precum Regatul Boemiei, Arhiducatul Austriei şi alte arhiducate, ducate, principate conduse de Casa de Habsburg. Asemenea uniuni personale mai existaseră în istoria Ungariei, cele mai importante fiind acelea cu Polonia (între 1370-1382, în timpul regelui Ludovic I de Anjou, şi între 1440-1444, sub con-

---

3 Joseph Maurer, *Cardinal Leopold Graf Kollonich, Primas von Ungarn*, Innsbruck 1887, p. VI.

4 Matthias Ungar, *Das Kollonich-Bild in der ungarischen Geschichtsschreibung*, în „Schriftreihe des Maltesermuseums Mailberg", vol. VI, Mailberg-Haugsdorf 1981, p. 31 ş.u.

5 Gertrud Gerhartl, *op. cit.*, p. 197.

ducerea lui Vladislav I Jagiello), cu Boemia (între 1419-1437, sub conducerea lui Sigismund de Luxemburg, și între 1490-1526, sub regii Vladislav II și Ludovic II Jagiello), cu Germania (sub Sigismund de Luxemburg, ca rege între 1410-1437 și ca împărat între 1433-1437).

Totodată, nici faptul că regii Ungariei erau străini de etnia maghiară nu constituia o noutate în istoria acestei țări, pentru că, după stingerea dinastiei arpadene (1301), singurul rege pământean al Ungariei a fost Matei Corvin (1458-1490, dar și acesta cu origini românești), în rest coroana **Sf. Ștefan** aflându-se în stăpânirea dinastiilor de Anjou (regii angevini: 1310-1382), de Luxemburg (1387-1437), de Habsburg (1437-1440 și 1444-1458) și de Jagiello (1440-1444 și 1490-1526).

Și totuși, această uniune personală a Ungariei cu celelalte state habsburgice, inaugurată în anul 1526, se deosebea în multe privințe de unirile precedente, întrucât, de această dată, Regatul Ungar cuprindea doar o fărâmă din teritoriul vechiului stat maghiar medieval. După moartea, în bătălia de la Mohács din 1526, a ultimului rege din dinastia iagellonă (Ludovic II), succesiunea legală a dinastiei habsburgice nu a fost recunoscută de totalitatea stărilor maghiare, mai ales în părțile de răsărit ale Regatului. Aici a apărut o „partidă scitică", adică național-ungară, care dorea alegerea unui rege de naționalitate maghiară. Prin urmare, în 1526 au fost aleși doi regi: **Ferdinand de Habsburg,** frate al împăratului Carol Quintul, și deținătorul, din anul 1521, al titlului de arhiduce al Austriei[6] (în părțile de vest) și **Ioan Zápolya,** din 1510 voievod al Transilva-

---

6 Dinastia habsburgică este originară din Elveția, numele derivând de la castelul Habichtsburg (cantonul Aargau), construit în jurul anului 1030. Primul personaj important din rândul acestei familii a fost Rudolf I, ales în anul 1273 împărat german. Coroana imperială a rămas în mâinile Habsburgilor până în anul 1308. Din acest an și până în 1437 ea a fost deținută de dinastia de Luxemburg, ca apoi să revină Habsburgilor până în anul 1806, iar în Austria până în 1918.

Anul 1282 constituie data întemeierii puterii teritoriale habsburgice, prin trecerea în stăpânirea acestei familii a ducatelor Austria (devenită în 1453 arhiducat) și Stiria (Steiermark, azi în sudul Austriei și în nordul Sloveniei). Au urmat apoi, în anul 1335, Carintia (Kärnten, azi în Austriai și Craina (Krain, azi în sudul Sloveniei), iar apoi în anul 1363 Tirolul (azi în Austria și nordul Italiei). Maximilian I (+ 1519) a extins stăpânirile habsburgice, dobândind, în anul 1477, prin căsătorie, Burgundia, Luxemburg și Țările de Jos. Nepotul lui Maximilian, Carol Quintul (împărat între anii 1519-1556, + 1558) a adăugat la aceste teritorii, prin moștenire de la mama sa (Ioana Nebuna, fiica lui Ferdinand de Aragon și a Isabellei de Castilia), țările coroanei Spaniei. În anul 1521, Carol Quintul a cedat teritoriile austriece fratelui său, Ferdinand, care a moștenit apoi, în 1526, Regatele Boemiei (cu Moravia și Silezia) și Ungariei. În 1556, Carol V a abdicat, lăsând Spania și Burgundia (împreună cu Țările de Jos) fiului său Filip II (1556-1598), din care s-a dezvoltat ramura spaniolă a Habsburgilor (stinsă în anul 1700). Titlul de *împărat*, împreună cu teritoriile austriece, au revenit lui Ferdinand I de Habsburg, din care s-a dezvoltat ramura austriacă a Habsburgilor. În urma războiului de succesiune a coroanei spaniole (1700-1713), ramura austriacă a dobândit Neapole, Sicilia, Lombardia, Mantua și Țările de Jos (de fapt Belgia), iar coroana Spaniei a revenit Bourbonilor francezi. În anul 1699, prin pacea de la Carlovit, Habsburgii au intrat în posesia sudului Ungariei, a Transilvaniei, apoi în 1718, prin pacea de la Pasarovit, și a nordului Serbiei, a Olteniei și a Banatului. Primele două provincii au fost retrocedate Imperiului Otoman în 1739, în urma păcii de la Belgrad. În 1745, Habsburgii au pierdut Silezia (care a trecut sub stăpânire prusacă), apoi în 1748 Parma și Piacenza (în favoarea Spaniei), în 1797 Belgia și Lombardia, dar au dobândit în anii 1772 și 1774 Galiția și Bucovina. După mo-

niei (în părţile de răsărit). A urmat un război civil (în care au fost implicaţi atât turcii, ocazie cu care au asediat pentru prima dată Viena, în anul 1529, cât şi domnitorul moldovean Petru Rareş). În cele din urmă, Regatul de Răsărit s-a transformat în Principatul Transilvaniei, regele Ioan Sigismund Zápolya renunţând, prin tratatul de pace de la Speyer, din anul 1570, la titlul de **rege al Ungariei** şi mulţumindu-se doar cu acela de **principe al Transilvaniei.**

După anul 1541, trupele turceşti au cucerit centrul Ungariei, organizând pe teritoriul ocupat mai multe paşalâcuri (la Buda, la Kanisza şi la Timişoara, iar după 1660 şi la Oradea). Prin aceasta, vechiul Regat al Ungariei s-a separat în trei părţi: cea de est alcătuia Principatul Transilvaniei, în partea centrală se aflau paşalâcurile turceşti, iar pe restul teritoriului a continuat să dăinuiască Regatul Ungariei, dar sub conducerea lui Ferdinand I de Habsburg şi a urmaşilor săi.

Teritoriul acestui Regat restrâns al Ungariei de după 1541 cuprindea vestul şi nord-estul Ungariei de azi (cu oraşele Sopron, Györ, Komarom şi Miskolc), apoi Slovacia (în totalitate), Rutenia Subcarpatică din Ucraina şi o mică porţiune din România de azi (anume judeţul Satu Mare, alături din zona Baia Mare din jud. Maramureş). Cele mai bogate oraşe din întregul Regat Ungar se aflau pe teritoriul slovac de azi, anume Pozsony (slov. Bratislava, germ. Pressburg), Trnavia (slov. Trnava, ung. Nagyszombat, germ. Tyrnau), Nitra (ung. Nytra, germ. Neutra), Trencin (ung. Trencsén), Banska Bistrica (germ. Neusohl), Caşovia (slov. Košice, ung. Kassa, germ. Kaschau), Eperjes (slov. Prešov). Cele mai importante localităţi din Rutenia subcarpatică au fost Ujgorod (ung. Ungvar, ucrain. Uzhhorod) şi Muncaci (ucrain. Mukachevo). Capitala regatului se afla la Bratislava, întrucât cetatea Buda devenise sediul beglerbegului otoman. Sediul arhiepiscopiei de Strigonium se afla în oraşul Trnavia, de unde a revenit doar în anul 1825. Croaţia făcea de asemenea parte din acest Regat restrâns al Ungariei, dar beneficia de un statut de autonomie sub conducerea unui ban.[7]

Spre deosebire de ceilalţi regi, sub conducerea cărora Ungaria se aflase în trecut în uniuni personale cu alte state, Ferdinand I de Habsburg a refuzat să rezideze în Ungaria, decizând să conducă atât Ungaria, cât şi celelalte ţări ale coroanei habsburgice, din vechea sa reşedinţă de la Viena. Scopul lui Ferdinand, precum şi al urmaşilor săi, a fost acela de a

---

dificările teritoriale impuse în Europa de Napoleon, Habsburgii au păstrat în 1815 teritoriile austriece, apoi nordul Italiei (Lombardia şi Veneţia; pierdute apoi între 1859-1866), Ungaria, Dalmaţia, Cehia, Galiţia, Bucovina şi Transilvania.

7 Această prezentare geografică este aproximativă, reflectând situaţia din epoca lui Kollonich. Graniţele s-au schimbat în funcţie de evoluţiile militare. Astfel, de exemplu, în anul 1622, principele Transilvaniei Gabriel Bethlen (1613-1629) a primit prin tratatul de pace de la Nikolsburg (Mikulov) şapte comitate din Ungaria Superioară, anume Sătmar, Ugocea, Bereg, Szabolcs, Zemplén, Abaúj (cu cetatea Caşovia) şi Borsod (cu oraşul Mişcolţ). La moartea sa, ele au revenit Ungariei. Dar prin pacea de la Linz, din anul 1645, principele Gheorghe Rákóczy I a reuşit din nou reocuparea lor (cf. Maja Depner, *Das Fürstentum Siebenbürgen im Dreißigjährigen Krieg dargestellt im Rahmen der deutschen und der europäischen Geschichte*, Stuttgart, 1938, p. 90-91 şi 175).

unifica, în măsura în care se putea, acest conglomerat de state (regate, arhiducate, ducate, principate) conduse de dinastia habsburgică, dar care aveau fiecare propria individualitate, propria constituţie, propriul sistem juridic şi propriile organe administrative şi de a crea astfel un imperiu cât mai unitar posibil.[8]

Din acest motiv, a creat unele organe administrative „centrale". În primul rând un **Consiliu aulic secret - Der Geheime Hofrat** (alcătuit din până la şase funcţionari care aveau scopul de a-l sfătui pe împărat în privinţa afacerilor ţărilor din subordine); apoi o **Cancelarie aulică la Viena - Die Wiener Hofkanzlei** (un fel de guvern central, condus de un cancelar aulic, dator să execute poruncile monarhului)[9]; o visterie centrală, numită **Camera aulică - Die Hofkammer** (prin care se conduceau finanţele tuturor statelor conduse de dinastia habsburgică).

În acelaşi timp, în fiecare regat, arhiducat, ducat şi principat existau organe similare, dar cu competenţa restrânsă doar pe teritoriul statului respectiv. Astfel, de exemplu, problemele specifice ale Regatului

---

8 Titlul de *Împărat al Romanilor*, de fapt al *Sfântului Imperiului Roman de Naţiune Germană* avea, conform constituţiei imperiale germane, mai mult o valoare nominală ,deoarece Imperiul Romano-German cuprindea numeroase state care deţineau, din 1231, un statut aproape de independenţă, statut care s-a consolidat în anii 1356 (prin *Bula de Aur* emisă de Carol IV de Luxemburg) şi 1555 (prin pacea religioasă de la Augsburg). În urma păcii din Westfalia, din anul 1648 (care a pus capăt Războiului de 30 de ani), cele peste 300 de state şi stătuleţe din Imperiul Romano-German au primit întreaga suveranitate, împăratul nedeţinând pe teritoriul lor nici o autoritate. De aceea, împăraţii „guvernau de nevoie mai mult în calitate de stăpâni ai teritoriilor habsburgice, decât de împăraţi" *(Deutsche Geschichte*, Hrsg. Heinrich Pleticha, 1993, vol. VI, p. 267). Tocmai din acest motiv au luat Habsburgii măsurile de centralizare a ţărilor aflate sub conducerea lor, fie că acestea se aflau în Imperiu, fie în afara lui (vezi nota 6). Astfel, pe ruinele *Sfântului Imperiu Roman de Naţiune Germană* s-a consolidat tot mai mult *Imperiul habsburgic*, identificat cu Austria, datorită reşedinţei vieneze a aceste dinastii. Cel dintâi care a făcut această identificare între teritoriile habsburgice şi Austria a fost împăratul Frederic III (1440-1493), care a nesocotit interesele imperiului, în favoarea celor dinastice, folosind deviza A E I O U, adică *Austriae est imperare orbi universo. (Deutsche Geschichte*, Hrsg. Heinrich Pleticha, 1993, vol. V, p. 166). După desprinderea, în anul 1521, a teritoriilor austriece de cele ale lui Carol Quintul. Ferdinand I a susţinut cu înverşunare punerea în practică a devizei lui Frederic III, această politică fiind urmată apoi de toţi ceilalţi Habsburgi din ramura austriacă. Toţi au întâmpinat însă o împotrivire acerbă din partea stărilor fiecărei ţări din subordine (mai cu seamă din Ungaria). Abia în anul 1804, împăratul Francisc II (1792-1806) a constituit „Imperiului Austriac", luând titlul de *Împărat al Austriei*, titlu pe care l-a deţinut, cu numele de Francisc I, până în anul 1835. (Timp de doi ani a fost concomitent şi *Împărat al Romanilor*, titlu la care a renunţat, la presiunea lui Napoleon, în anul 1806). Însă şi acest Imperiu Austriac era o confederaţie de mai multe regate (Boemia, Ungaria, Galiţia), arhiducate, ducate, principate etc. Unitatea vamală şi a unităţilor de măsură dintre aceste state a putut fi impusă doar după înfrângerea revoluţiei din 1848/49. Fiind însă imposibil de a guverna unitar acest conglomerat de state, Habsburgii au decis în 1867 constituirea unui al doilea pol de putere în imperiu (pe lângă cel austriac), acordând Ungariei aceleaşi drepturi pe care le deţinea şi Austria. Astfel a fost creată monarhia dualistă *Austro-Ungaria.*

9 Articolele de lege (A.L.) 8 şi 9 din 1559 interziceau ca această *Cancelarie aulică din Viena* să aibă dreptul de a lua decizii privitoare la Ungaria (cf. Anton Radvánszky, *Grundzüge der Verfassungs- und Staatsgeschichte Ungarns*, München, 1990, p. 65).

ungar erau conduse de **Cancelaria Aulică Ungară**, un fel de guvern.[10] Finanţele Ungariei erau administrate de o **Cameră aulică ungară**, cu sediul în capitala ţării, la Bratislava, conducătorul **Camerei** având atribuţiile unui ministru de finanţe din ziua de azi.[11] Legislaţia maghiară[12] impunea ca membrii acestor organe administrative locale, precum şi toţi demnitarii de frunte din Ungaria, să fie exclusiv de naţionalitate maghiară (adică cetăţeni ai Regatului ungar). Totodată, aceeaşi legislaţie maghiară cerea ca în organele centrale de conducere să fie şi reprezentanţi ai Regatului ungar. Însă Curtea de la Viena a nesocotit, nu de puţine ori, aceste prevederi constituţionale maghiare.[13] „Deşi **de jure** independentă, Ungaria a fost **de facto** subordonată Vienei", arată Anton Radvánszky, referindu-se la epoca 1526-1606.[14]

Afacerile militare din teritoriile habsburgice erau administrate de o singură instanţă, anume de **Consiliul aulic de război - Der Hofkriegsrat**. Ungaria constituia o zonă de graniţă, pe teritoriul căreia se aflau numeroase fortificaţii de apărare împotriva turcilor. Astfel, în Ungaria erau staţionate două tipuri de armată: cea regulată şi cea de grăniceri. O mare parte din costurile de întreţinere a acestor soldaţi provenea din visteria centrală şi nu din impozite speciale ale locuitorilor din Ungaria.

Puterea legislativă din Ungaria, ca, de altfel, din fiecare stat condus de dinastia habsburgică, era exercitată de Dietă sau de congregaţia stărilor. Dieta maghiară era alcătuită din două camere, numite „table": **Tabla superioară** (mai târziu va purta numele **Casa magnaţilor**, din ea făceau parte magnaţii şi principalii funcţionari de stat, alături de comiţi şi de clerul superior catolic) şi **Tabla inferioară** (numită mai târziu **Casa deputaţilor**, din care făceau parte deputaţii comitatelor şi reprezentanţii oraşelor).[15] Ea avea o mare influenţă în afacerile interne ale Ungariei, căci ea îl alegea pe rege, pe palatin, şi tot ea era singura care avea dreptul să impună noi impozite.

În continuarea prezentării situaţiei politice din Regatul Ungariei, trebuie să subliniem faptul că domnia Habsburgilor în această ţară nu era ereditară, aceasta însemnând că în cazul decesului unui rege, succesiunea la tron nu revenea automat moştenitorului, pe baza dreptului ereditar. În aceste condiţii, pentru a avea siguranţa că succesorul la tronul Ungariei va fi moştenitorul legal, regii Ungariei cereau „stărilor", adică membrilor Dietei, ca viitorul rege să fie ales şi încoronat încă din timpul vieţii lor. Astfel, Ferdinand III (1637-1657) a fost ales rege al Ungariei încă din anul 1625, în timpul domniei tatălui său, Ferdinand II (1618-1637). Tot la fel, Ferdinand IV a fost ales rege al Ungariei în anul 1647,

---

10 Despre *Cancelaria Aulică Ungară* a se vedea lucrarea lui Friedrich Schuler v. Libloy, *Das ungarische Staatsrecht*, Viena, 1870, p. 38-39.

11 *Ibidem*, p. 43-45. Ea a fost înfiinţată în anul 1531 de Ferdinand I (cf. Radvánszki, *op. cit.*, p. 86).

12 A.L. 4 din 1546 şi A.L. 19 din 1553 (cf. Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 65).

13 Maja Depner, *op. cit.*, p. 193-196.

14 Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 66.

15 *Ibidem* p. 68-69. Componenţa exactă a Dietei maghiare, a celor două *Table*, **a fost legiferată abia în anii 1608 şi 1687.**

în timpul domniei tatălui său, Ferdinand III, dar nu a ajuns să domnească efectiv, murind înainte ca tatăl său să-şi sfârşească domnia. De aceea, în anul 1655, a fost ales rege al Ungariei fratele mai mic al lui Ferdinand IV, Leopold I, care a început să domnească efectiv doar doi ani mai târziu.[16]

Alegerea se făcea doar cu anumite condiţii (capitulaţii de alegere), care deveneau apoi, prin **diplomele de inaugurare a domniei**, acte cu caracter de lege. Viitorul rege promitea că va respecta constituţia Ungariei şi drepturile şi privilegiile stărilor. Una din legile pe care nobilimea ungară ţinea cu orice preţ ca să fie recunoscută de rege în capitulaţia de alegere era **Bula de aur**, emisă de Andrei II în anul 1222, şi care asigura stărilor, printre altele, şi dreptul de a se împotrivi cu arma în mână în cazul în care regele nu ar respecta condiţiile pe care le-a subscris la alegere sau în cazul în care ele însele ar considera că regele nu le respectă (este vorba de aşa-numitul **jus resistendi** sau **dreptul la rezistenţă**). Pe baza acestui drept, în sec. al XVII-lea au avut loc mai multe răscoale ale nobilimii maghiare împotriva dominaţiei habsburgice. Iar atunci când principii ardeleni Ştefan Bocskai (în anul 1606), Gabriel Bethlen (în anul 1619) şi Gh. Rákóczy I (în 1644) au pornit la luptă împotriva Habsburgilor, au folosit ca pretext tocmai ajutorarea stărilor maghiare în aplicarea acestui **drept la rezistenţă.**[17] Şi, într-adevăr, Ştefan Bocskai a reuşit, prin tratatul de pace de la Viena, din 1606, să reimpună lui Rudolf II respectarea legislaţiei maghiare.

Tot în legătură cu instituţia regalităţii, mai exista şi o altă funcţie importantă în statul ungar, anume cea a palatinului. În epoca arpadiană acesta a fost un funcţionar regal,[18] dar după 1500 un intermediar între stări şi rege. Autoritatea sa era foarte mare, fiind locţiitorul regelui, atunci când acesta nu se afla în ţară (Ungaria), ceea ce era, de fapt, o regulă la regii Habsburgi. Astfel, conducerea efectivă a Ungariei după 1526 ar fi trebuit să se afle nu în mâna regelui, ci în cea a palatinului (şi, prin acesta, a stărilor). Din acest motiv, Habsburgii au căutat cu orice preţ să nu recunoască palatinul ales, lăsând funcţia neocupată între anii 1563-1608 şi numind în schimb un guvernator. Dar revoltele maghiarilor de la începutul secolului al XVII-lea i-au forţat pe Habsburgi, prin pacea de la Viena din 1606, să recunoască stărilor dreptul de a propune câte doi catolici şi doi protestanţi, dintre care Dieta urma apoi să-l aleagă pe palatin.[19]

După cum se va vedea mai jos, Leopold I a reuşit, în anul 1687, după recucerirea centrului Ungariei de sub dominaţia otomană, să impună stărilor recunoaşterea caracterului ereditar al domniei Habsburgilor în Ungaria, cardinalului Kollonich revenindu-i un rol important în realizarea acestei transformări constituţionale.

---

16 *Ibidem*, p. 71.

17 *Ibidem*, p. 71-72 şi Maja Depner, *op. cit.*, p. 189-192.

18 Până în anul 1485 a fost numit de rege, iar după acea dată de stări (cf. Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 45).

19 Maja Depner, *op. cit.*, p. 199-200 şi Heinrich Marczali, *Ungarische Verfassungsgeschichte*, Tübingen, 1910, p. 72 şi 80.

Situaţia confesională din Ungaria.

Statul maghiar a luat naştere odată cu încreştinarea, în ritul latin, a principelui păgân Géza, în anul 1001, la Strigonium. Noul rege Ştefan I, socotit de maghiari drept „cel Sfânt", a organizat noul stat după modelul vecinilor săi apuseni, în special al Imperiului German (împăratul Henric II a fost cumnatul său). Biserica Catolică a primit un rol foarte important în organizarea Regatului Ungar, relaţiile dintre cele două având ca model **sistemul bisericesc imperial otonic** din Germania. Episcopii au devenit primii consilieri regali. Biserica Catolică s-a bucurat în Ungaria de drepturi şi privilegii mari, precum acela de a încasa de la toţi locuitorii ţării, deci şi de la rege, a zecea parte (dijma) din toate veniturile. De asemenea, clericii, de toate gradele, au dobândit scutiri de dări, precum şi independenţă juridică **(privilegium fori)**, nici un preot neputând fi adus în faţa unei instanţe juridice laice. Însă şi statul şi-a păstrat anumite prerogative în administraţia bisericească. Dat fiind faptul că regele Ştefan I a înfiinţat două arhiepiscopii (la Strigonium şi Calocea) şi opt episcopii, urmaşii săi pe tron au revendicat dreptul de a-i numi pe episcopi fără consultarea conducătorului Bisericii catolice, papa de la Roma.[20] Astfel, regii ungari s-au bucurat de un anumit drept de patronat asupra Bisericii Catolice din Ungaria, drept care a fost legalizat însă abia de către dieta de la Timişoara din anul 1397 şi apoi, din nou, de dieta de la Bratislava din anul 1404. În acest din urmă an, regele maghiar a dobândit dreptul numit **placetum regium**, potrivit căruia, fiecare bulă papală, fiecare enciclică, fiecare numire de episcopi în diecezele maghiare nu erau valabile fără consimţământul său. Acest drept l-au aplicat apoi toţi regii maghiari, până la Francisc Iosif (1867-1918).[21]

Între anii 1404-1410 a avut loc practic o schismă între Biserica Catolică din Ungaria (supusă regelui Sigismund de Luxemburg) şi Scaunul papal. Tensiunile s-au încheiat abia în anul 1417, când cardinalii, printre care şi viitorul papă Martin V, întruniţi la sinodul de la Konstanz (1414-1418), au recunoscut, datorită „meritelor şi rolului Ungariei ca apărătoare a creştinătăţii" în Răsăritul Europei, dreptul de patronaj al regelui Ungariei asupra Bisericii catolice maghiare. Prin acest act, Biserica Catolică din Ungaria a devenit o „Biserică naţională maghiară",[22] guvernată practic de regele ungar,[23] fapt de o deosebită importanţă pentru dezvoltarea

---

20 Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 14-14 şi 16-17.

21 *Ibidem*, p. 42.

22 A se vedea pentru amănunte lucrarea lui Elemér Mályusz, *Kaiser Sigismund in Ungarn, 1387-1437*, Budapesta, 1990, p. 263-274. Citatele se află la p. 277, respectiv 266.

23 Canonistul maghiar Kosunthány Ignátz, profesor de Drept la Universitatea din Cluj până în 1918 arăta în lucrarea sa *Egyházjog. A magyarországi egyházak alkotmánya és közigazgatása (Drept bisericesc. Constituţia şi administraţia Bisericilor din Ungaria)*, ed. II, Cluj, 1903 că „Regele ungar a posedat de fapt dreptul de guvernare a Bisericii creştine maghiare, pe care drept l-a şi exercitat în înţelegere cu puterea papală" (p. 87); „Regii (ungari) sunt adevăraţi factori constituţionali ai Bisericii rom.-cat. maghiare şi această calitate le-a fost recunoscută şi de papii de la

în continuare a vieţii bisericeşti şi a raporturilor interconfesionale din interiorul arcului carpatic. Ulterior, dreptul de patronaj al regelui ungar asupra Bisericii catolice maghiare a fost recunoscut şi de **Tripartitul lui Werböczi** din anul 1517 (Partea I, Titlul 11).[24]

Un rol important în conducerea acestei Biserici catolice naţionale maghiare l-au deţinut şi arhiepiscopii de Strigonium, consideraţi drept primaţi ai Ungariei. Primatul avea calitatea de **legat apostolic**, adică de om de legătură dintre Scaunul papal şi Biserica maghiară (chiar şi după încorporarea Ungariei în Imperiul Habsburgic, corespondenţa dintre episcopii maghiari şi Roma s-a făcut prin intermediul primatului şi nu a nunţiului papal de la Viena). De asemenea, el deţinea privilegii mari în administraţia bisericească, funcţia lui nefiind deloc onorifică, similară cu cea a mitropolitului primat de la Bucureşti din perioada dinainte de anul 1925. Autoritatea spirituală şi canonică a primatului maghiar depăşea limitele arhiepiscopiei de Strigonium. „Ca legat apostolic, el poate vizita orice episcopie, ordin călugăresc, mânăstire sau biserică din întreaga ţară, de orice privilegii sau exempţii s-ar bucura (acestea), şi poate exercita asupra lor atât autoritate spirituală, cât şi pe cea externă, putând dispune pe cale de ordonanţă şi de averile lor materiale".[25]

În secolul XVI au pătruns şi în Ungaria ideile Reformei. Unul din motivele trecerii nobilimii la protestantism a fost şi cel de ordin material. Profitând de slăbirea poziţiei Bisericii Catolice după bătălia de la Mohács (unde au murit ambii arhiepiscopi ai ţării şi jumătate din ceilalţi episcopi), nobilii maghiari şi-au împărţit între ei vechile domenii bisericeşti rămase fără păstor (adică aproximativ o treime din întregul teritoriu al ţării). Apoi, silindu-i pe ţăranii iobagi să adere la noile confesiuni ale Reformei, au încasat zeciuiala acordată până atunci Bisericii.

Rezultatul acestui mod de răspândire a protestantismului în Ungaria a fost lipsa de instituţionalizare a noilor confesiuni pe plan naţional. Separarea dintre cele două ramuri ale protestantismului (luteranismul şi calvinismul) a intervenit abia în anul 1591 (spre deosebire de Transilvania, unde acest fapt se întâmplase deja în 1559). Biserica Luterană Ungară s-a organizat într-o instituţie naţională unitară abia după anul 1610, iar calvinii şi-au organizat propria instituţie naţională abia în cursul Războiului de 30 de ani (1618-1648).[26]

Cu toate că majoritatea populaţiei din Ungaria devenise protestantă, totuşi nu s-a întreprins în secolul al XVI-lea nimic pentru modificarea sistemului constituţional maghiar, potrivit căruia Biserica Catolică se afla la baza statului. „Marea majoritate a stărilor era protestantă; statul a rămas catolic". Prelaţii catolici, deşi lipsiţi de bunurile materiale, nu au pierdut autoritatea politică. Clerul superior catolic a rămas cea dintâi

Roma" (p. 89); „Biserica maghiară este membru al Bisericii catolice, dar legătura ei cu aceasta se face prin Regele, care este capul acestei Biserici naţionale" (p. 91) (cf. Onisifor Ghibu, *Catolicismul unguresc în Transilvania şi politica religioasă a statului român*. Cluj, 1924, p. 25-26).

24 Anton Radvánszki, *op. cit.*, p. 57-58.

25 Kosunthány Ignátz, *op. cit.*, p. 219 apud Onisifor Ghibu, *op. cit.*, p. 29.

26 Maja Depner, *op. cit.*, p. 226-234.

stare în Dieta maghiară (chiar și în anul 1568, când nu mai existau decât trei ierarhi catolici în toată Ungaria); fără aprobarea lui nu se putea lua nici o decizie legislativă. Dar culmea paradoxului este faptul că până în anul 1606 nu s-a emis de către Dieta maghiară nici o lege care să recunoască o altă confesiune legală în stat, în afara celei catolice. Practic, confesiunile protestante nu aveau recunoaștere legală în Ungaria.[27]

Însă spre sfârșitul secolului al XVI-lea, în timpul domniei lui Rudolf II (1576-1608), protestanții au început să regrete această nepăsare din deceniile anterioare. Rudolf II a folosit contrareforma ca instrument pentru construirea unui stat absolutist. A căutat la început să întărească rolul catolicismului in afacerile politice, să centralizeze statul cu ajutorul Bisericii, dar rezultatul obținut a fost tocmai cel contrar: a predat statul Bisericii, cele mai importante instituții ale statului ajungând în mâna clericilor catolici.

Aceștia au pornit o luptă acerbă împotriva protestanților, reușind, în numeroase procese fiscale, să revină în posesia multor domenii secularizate la Reformă. Biserici și școli au fost reocupate, ceea ce a dus la reacția stărilor protestante. Când dieta a dorit revizuirea legislației religioase, Rudolf II a impus Dietei, de la sine putere, celebrul articol de lege 22 din 1604, prin care forului legislativ maghiar îi era interzis pe viitor să dezbată probleme privitoare la libertatea religioasă,[28] ceea ce a provocat o răscoală a stărilor.

Principele Transilvaniei Ștefan Bocskai le-a sărit în ajutor, refuzând însă coroana oferită. În tratatul de pace încheiat în anul 1606 la Viena, a obținut de la împăratul Rudolf recunoașterea legalității celor două confesiuni protestante, cât și interzicerea ocupării de către clerici a unor funcții în stat.[29] Doi ani mai târziu, regele Matia II a recunoscut, prin articolul de lege 2 din 1608 **ante coronationem**, libertatea religioasă atât pentru nobili, cât și pentru iobagi, prima asemenea prevedere legală din centrul Europei.[30]

Cu toate acestea, Biserica Catolică nu și-a pierdut nici unul din prerogativele sale politice, pe care le-a folosit pentru ca să slăbească poziția Bisericilor protestante.

Cel mai însemnat exponent al acestui curent contrareformist din prima jumătate a secolului al XVII-lea a fost primatul Ungariei Petru Pázmán (+ 1637). Originar dintr-o familie protestantă, s-a convertit încă din tinerețe la catolicism. A studiat la Viena, Cracovia, Roma, apoi a profesat la Graz. S-a implicat în viața politică, reușind să devină prim consilier al regilor Matia II și Ferdinand II.

În timpul păstoririi sale, nobilimea protestantă i-a cerut principelui ardelean Gabriel Bethlen să intervină în sprijinul ei. În anul 1619, Bethlen a intrat în Războiul de 30 de ani, de partea taberei protestante antihabsburgice. În cele trei diete pe care le-a convocat în anii 1619-1620

27 *Ibidem*, p. 234-236; citatul se găsește la Heinrich Marczali, *op. cit.*, p. 78;
28 *Ibidem*, p. 79, A. Radvánszky, *op. cit.*, p. 67.
29 Heinrich Marczali, *op. cit.*, p. 78-80; Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 67-68.
30 *Ibidem*.

în Ungaria, Bethlen a luat măsuri energice pentru secularizarea statului maghiar, pentru înlăturarea influenţei Bisericii catolice din viaţa politică a Ungariei. A desfiinţat funcţiile episcopilor catolici titulari (episcopi care rezidau în Ungaria, dar purtau titlul unor eparhii aflate pe teritoriul Imperiului Otoman şi al Transilvaniei), nerecunoscând decât trei episcopi catolici, cărora nu le-a mai permis să participe la lucrările Dietei.

Politica lui Bethlen s-a soldat însă cu un eşec. Nobilimea ungară, nestatornică, a trecut în cursul luptelor dintre Bethlen şi imperiali de partea celor din urmă, convertindu-se, prin aceasta, la catolicism.[31]

Pázmán a sprijinit cu toată puterea sa acest curent de revenire la Biserica Romei, dezvoltând învăţământul superior maghiar. La Roma, pe lângă colegiul german existent deja, a înfiinţat un **Collegium Hungaricum.** Apoi, în anul 1619 a pus bazele la Viena a unui renumit seminar pentru pregătirea clerului catolic din Ungaria, intrat în istorie sub numele de Seminarul **Pazmanianum.** În anul 1616 a înfiinţat un Colegiu catolic la Nitra. Iar în 1635, cu doar doi ani înainte de moartea sa, a înfiinţat o universitate la Trnavia. Pázmán a reuşit să convertească la catolicism aproape întreaga nobilime maghiară într-o singură generaţie şi cu mijloace paşnice.[32]

În anul 1644 principele ardelean Gh. Rákóczi I a reluat politica ofensivă împotriva imperialilor, obţinând, prin tratatul de pace de la Linz din anul 1645, respectarea libertăţii religioase pentru toţi locuitorii Ungariei. De asemenea, din cele 400 de biserici protestante confiscate de catolici, 90 urmau să fie retrocedate.[33]

Libertatea religioasă a fost respectată în mare parte în timpul domniei în Transilvania a celor doi principi din familia Rákóczy. Însă odată cu înlăturarea lui Gh. Rákóczy II, şi numirea de către turci a lui Mihai Apaffi (1661), contrareforma din Ungaria a luat un nou impuls, fapt care a dus la retragerea stărilor protestante din Dietă în anul 1662.[34] Cel mai important exponent al acestei politici contrareformatoare a fost Leopold Kollonich. Însă mijloacele pe care le-a folosit au fost cu mult diferite de cele ale lui Pázmán.

Mai întâi de toate, şi el a ştiut să beneficieze de legislaţia religioasă adoptată în epoca anterioară apariţiei Reformei, legislaţie conform căreia Biserica Catolică era o religie de stat, „trăind prin stat şi pentru stat".[35] Mai mult, a încercat să ducă mai departe această legislaţie, întărind dreptul de suprem patronat **(jus supremi patronatus)** al regelui asupra Bisericii. L-a încurajat pe Leopold I să adopte, în anul 1690, titlul de **rege apostolic,**[36] rupând aproape cu totul legăturile dintre Biserica Catolică maghiară şi Scaunul papal. „Astfel, de la 1690 şi până la 1711, în ce

---

31 Problemele confesionale din această perioadă sunt expuse pe larg de Maja Depner, *op. cit.*, p. 248-268.

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem*, p. 272.

34 Heinrich Marczali, *op. cit.*, p. 86.

35 Onisifor Ghibu, *op. cit.*, p. 25.

36 *Ibidem*, p. 30. Abia Maria Tereza a reuşit să obţină din partea papei Clement XIII, recunoaşterea titlului de *rege apostolic* (cf. A. Radvánszky, *op. cit.*, p. 87).

privește numirea de episcopi și aranjarea situației celor convertiți, Scaunul apostolic nu a putut face altceva, decât să aprobe ulterior dispozițiile regelui".[37] Prin urmare, Kollonich a subordonat total Biserica Catolică intereselor statului, a pus-o pe prima în slujba puterii politice, adică a Curții de la Viena. Pe această bază legislativă, Kollonich a putut să-și desfășoare programul politic. Precum se va vedea mai jos, pentru Leopold Kollonich, interesele statului și cele ale Bisericii Catolice coincideau.

I. Originea și tinerețea cardinalului Leopold Kollonich

Locul de origine al familiei Kollonich se află în Croația, fiind atestată încă din secolul al XIII-lea, dar sub numele „de Kollograd".[38] În anul 1440, un strămoș al viitorului cardinal s-a stabilit în Stiria (Steiermark, azi în Austria și nordul Sloveniei), unde a construit cetatea Schleinitz, lângă Cilli (azi Celje în Slovenia). Urmașii lui au intrat în slujba dinastiei habsburgice. Un străbunic al cardinalului Kollonich, Siegfried Kollonich, a participat la luptele pentru apărarea Vienei, când aceasta a fost asediată pentru prima oară de turci, în anul 1529.

Tatăl lui Leopold Kollonich, Ernst Kollonich, s-a remarcat în cursul luptelor pentru apărarea cetății Komarom, al cărei comandant era. Ca răsplată, a fost ridicat în anul 1637 de către Habsburgi la rangul de Graf.

Familia Kollonich era de confesiune protestantă. Abia Ernst Kollonich s-a convertit în anul 1621 la catolicism. Din această cauză, pruncul Leopold a fost botezat de însuși primatul de atunci al Ungariei, Petru Pázmán.

Leopold Kollonich s-a născut la 26 octombrie 1631 în localitatea Komarom. La vârsta de doar șapte ani a rămas orfan de tată. Când a împlinit 14 ani, a fost trimis la Curtea imperială de la Viena, unde s-a bucurat de deosebita protecție a împăratului Ferdinand III. A intrat ca aprod în serviciul fiului acestuia, Ferdinand IV și, în același timp, a urmat cursurile gimnaziului iezuit din Viena.

În anul 1650 a fost primit în Ordinul cavalerilor ioaniți. Un an mai târziu a participat la luptele pentru apărarea cetății Candia (din Creta), asediată de turci. Ca răsplată pentru bravura de care a dat dovadă în cursul bătăliei maritime din strâmtoarea Dardanele din anul 1655 (când s-au înfruntat 27 corăbii turcești și 21 ale cavalerilor ioaniți), Kollonich a fost ridicat la rangul de „castelan de Malta", iar în 1656 i-a fost acordată comanda cetăților Mailberg (din Austria) și Eger (azi Cheb, în Cehia).[39]

---

37 Janos Karácsonyi, *Magyarország Egyháztörténete*, p. 182, apud Onisifor Ghibu, *op. cit.*, p. 31.

38 De altfel, „acest nume slav s-a scris până acum în diverse moduri, mai ales relativ la litera din urmă, care în slav. se pronunța cam ca ty ung. sau ca tje, iară noi îl pronunțăm ca *ce*. În epitaful său sculptat cs". (în Gh. Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei pre două sute de ani din urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 18, nota 1).

39 Gertrud Gerhartl, *op. cit.*, p. 197.

II. Episcop de Nitra (1668-1670) şi de Wiener Neustadt (1670-1685)

Episcop de Nitra

La începutul anului 1666 a murit primatul Ungariei, George Lippai. În locul său, împăratul Leopold I (1657-1705) l-a numit pe episcopul de la Nitra, George Szelepcsényi. Ca succesor al acestuia pe scaunul din Nitra, Leopold I l-a desemnat, în luna august 1666, pe comandantul cetăţilor Mailberg şi Cheb, Leopold Kollonich.

Relaţiile dintre acesta şi împăratul Leopold I au fost, până la moartea celui din urmă, dintre cele mai bune. Leopold I, fiind cel de-al doilea fiu al împăratului Ferdinand III (1637-1657), nu a fost desemnat să domnească, succesorul la tron fiind Ferdinand IV. Când acesta a murit, succesiunea i-a revenit lui Leopold I, care însă era nepregătit pentru o astfel de responsabilitate. Nemaiputând urma o carieră sacerdotală, a sprijinit pe parcursul întregii sale domnii Biserica Romei şi ordinul iezuit care l-a format şi, în special, pe Leopold Kollonich care a avut o pregătire politică-militară, dar a ajuns ca, în cele din urmă, să îmbrăţişeze slujirea bisericească. Astfel, destinele celor doi oameni s-au împletit, personalităţile lor fiind complementare. Leopold Kollonich a ajuns să fie sfetnicul cel mai apropiat al împăratului Leopold I. Toate problemele de stat au ajuns să fie soluţionate prin îmbinarea abilităţii politice şi militare a prelatului Kollonich cu înclinaţia împăratului Leopold I pentru treburile bisericeşti.

În momentul numirii sale ca episcop, Leopold Kollonich era laic, nu avea nici măcar studii teologice. De aceea, la câteva săptămâni după numirea ca episcop, a plecat la Viena, unde a urmat, timp de doi ani, cursurile Facultăţii de Teologie.[40] Abia în primăvara anului 1668 a fost hirotonit preot de către episcopul titular de Vác, Francisc Zegedius, iar în Duminica a XIV-a după Rusalii a primit hirotonia întru episcop de la nunţiul papal Anton Pignatelli (viitorul papă Innocenţiu XII) şi de la episcopii de Vác şi Wiener Neustadt.[41]

Kollonich a primit permisiunea de la papă ca să deţină, în acelaşi timp, funcţia de episcop de Nitra, cât şi cea de comandant al cetăţilor Mailberg şi Eger. De altfel, Kollonich a rămas până la sfârşitul vieţii sale membru al ordinului Cavalerilor ioaniţi. A inclus chiar crucea ordinului în blazonul său personal.[42]

---

40 Prin urmare, Bariţiu greşeşte atunci când afirmă că Leopold Kollonich a dorit cu ardoare să urmeze o carieră preoţească după anul 1659. Istoricul român scrie că în timp ce era comandant al cetăţilor Mailberg şi Eger, împotriva lui Kollonich ar fi existat un atentat prin otrăvire. „Speriat şi amărât în sufletul său din cauza acelui atentat, Kollonici se decise a intra în clerul secular şi a se preoţi. Într-aceea, împăratul îl distinse în 1659 cu *cheia de aur*. După aceea, Kollonich ajunse episcop la Nitra, în Ungaria superioară, adică în mijlocul celor mai zeloşi protestanţi lutherani slovacci şi germani; el însă renunţă de bunăvoie la acea episcopie. Împăratul îl făcu ministru al finanţelor ţării, care se aflaseră în dezordine mare, îl denumi totodată şi episcop la Wiener Neustadt", (*op. cit.*, p. 19).

41 J. Maurer, *op. cit.*, p. 32.

42 *Ibidem*, p. 33.

Odată cu instalarea sa ca episcop de Nitra, Kollonich a devenit una dintre cele mai importante personalităţi din Ungaria, fiind exponentul politicii vieneze într-o localitate care era, de fapt, centrul partidei maghiare naţionaliste şi antihabsburgice. Din anul 1668, biografia lui Kollonich se împleteşte nu doar cu istoria bisericească, ci şi cu cea politică a Ungariei. Curând după sosirea sa la Nitra, Kollonich şi-a făcut numeroşi duşmani, cel mai important fiind însuşi palatinul Francisc Wesselényi, ceea ce l-a determinat, în anul 1670, să ceară mutarea sa într-o altă eparhie, anume la Wiener Neustadt.[43] Dar datorită conjuncturii politice din Ungaria, Kollonich a fost nevoit să rămână şi pe mai departe implicat în problemele acestei ţări, fiind, după recucerirea întregii Ungarii de la turci, principalul reorganizator al noului stat. Precum vom constata mai departe, deşi a avut o funcţie ecleziastică, activitatea lui Leopold Kollonich a fost în cea mai mare parte, de natură politică şi administrativă, şi aceasta într-o perioadă de profunde transformări ale statului ungar.

Episcop la Wiener Neustadt

Kollonich a fost numit episcop de Wiener Neustadt la 19 mai 1670. Noua funcţie corespundea într-o mai mare măsură intereselor sale. Localitatea se afla la aproximativ 50 km sud de Viena. Eparhia era mică, cuprinzându-i pe locuitorii din oraş. De fapt, era considerată o „dieceză a Curţii imperiale“,[44] căci la Wiener Neustadt se afla o reşedinţă de vacanţă a Habsburgilor. Prin urmare, Kollonich a reuşit, fără prea mare greutate, să stea mult timp în preajma lui Leopold I, atât la Wiener Neustadt, cât şi la Viena, ocazie cu care i-a demonstrat acestuia abilităţile sale administrative şi politice.

Într-adevăr, „în anii 70 ai secolului al XVII-lea, episcopul de Wiener Neustadt putea fi întâlnit mai degrabă la Viena sau la Bratislava, decât în reşedinţa sa diecezană“.[45] Studiile referitoare la istoria acestei Episcopii nu consemnează motivele care l-au determinat pe Leopold Kollonich să-şi părăsească dieceza, ci, în cea mai mare parte, acelea care l-au adus la Wiener Neustadt, în mijlocul păstoriţilor săi. Astfel, este sigur că a poposit printre locuitorii din dieceza sa în anul 1671, când a aşezat câte un epitaf pe mormântul celor doi capi ai **conjuraţiei magnaţilor** executaţi în Wiener Neustadt (banul Croaţiei Petru Zrínyi şi **markgraf**-ul Francisc Frangepan), despre care vom vorbi mai jos. A revenit în eparhia sa la 2 august 1675, cu ocazia sfinţirii mănăstirii carmelitelor, ctitorită de împărat. Apoi, alt motiv care l-a adus pe Kollonich la Wiener Neustadt a fost celebrarea căsătoriei dintre arhiducesa Eleonora (sora împăratului Leopold I) şi ducele Carol V de Lothringen, la 6 februarie 1678. În 1679 Kollonich a rămas o perioadă mai îndelungată în reşedinţa sa, îngrijindu-se de măsurile necesare pentru oprirea epidemiei de ciumă

43 Gertrud Gerhartl, *op. cit.*, p. 198.

44 Gertrud Gerhartl, *Wiener Neustadt - Bischofssitz von 1469 bis 1785*, în „Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich. Beitrage zur Geschichte der Diözese St. Pölten“, Viena 1986, p. 37.

45 *Ibidem.*

izbucnite în acel an în Austria. Tot atunci a avut timp şi grijă să amenajeze, în piaţa centrală a oraşului, o columnă în stil baroc, prin care să le fie reamintit generaţiilor viitoare mariajul din sânul familiei imperiale.[46]

Alte realizări ale lui Kollonich la Wiener Neustadt nu pot fi consemnate. Abia urmaşul său pe acest scaun, Christoph Royas de Spinola (1686-1695) s-a dedicat într-o mai mare măsură eparhiei, preocupându-se, însă fără succes, de înfiinţarea unui seminar teologic.[47]

Totuşi, Leopold Kollonich a folosit anii în care a purtat titlul de episcop de Wiener Neustadt pentru a-şi atinge alte scopuri. Şi-a câştigat nenumărate merite înaintea împăratului, pregătindu-şi, în felul acesta, cariera ulterioară.

Tot în această perioadă, Kollonich a fost implicat în „afacerea" alungării evreilor din Viena. În noaptea de 13 februarie 1668, printr-un accident, o aripă a palatului imperial a luat foc, dar incendiul a fost stins repede, iar aripa distrusă a putut fi reconstruită până în anul 1672. Întâmplarea a fost folosită de către locuitorii Vienei ca ocazie pentru a-i învinovăţi pe evrei de cele întâmplate şi a cere alungarea lor din oraş. În luna aprilie 1668, o deputaţiune a consiliului municipal vienez s-a deplasat la Wiener Neustadt, cerându-i împăratului Leopold I expulzarea numeroşilor evrei. Aceştia locuiau într-un bogat cartier mărginaş al capitalei imperiale. S-a instituit o comisie de cercetare pentru aflarea motivelor producerii accidentului din respectiva noapte. Vinovaţi au fost găsiţi o parte din evrei. La 23 februarie 1670, conducerea municipalităţii a cerut comunităţii evreieşti să părăsească oraşul până la 5 iunie. Termenul a fost amânat apoi până la 28 iulie. Magistratul orăşenesc a „cumpărat" casele evreilor pentru suma de 100 000 florini, ca apoi să le vândă altor cetăţeni prin licitaţie publică. Cartierul evreiesc a primit un nou nume, după cel al împăratului, anume Leopoldstadt. Sinagogile au fost transformate în biserici catolice. Cei 1400 evrei alungaţi s-au stabilit în Prusia, Bavaria, dar mai ales în Moravia.

Scrierile istorice evreieşti îi atribuie lui Leopold Kollonich o mare parte din vină pentru aceste expulzări. Maurer neagă orice influenţă nefastă a noului episcop de Wiener Neustadt. Însă, Leopold Kollonich a fost cel care a venit în ajutorul împăratului, când acesta a dorit să-şi justifice acţiunea în faţa poporului de rând. Măsura era o adevărată ipocrizie, fiind ştiut că întreaga masă populară fusese cuprinsă de o frenezie antisemită. Cu toate acestea, episcopul de Wiener Neustadt a ţinut în biserica ordinului carmelit din Leopoldstadt o predică la versetul Fac. 21, 10: „Izgoneşte pe roaba aceasta şi pe fiul ei". Printre altele, a reluat vechile acuze (pe baza cărora avuseseră loc în Evul Mediu numeroase progromuri împotriva evreilor) că aceştia ar săvârşi fapte de ruşine, că ar trăi în incest, că ar ucide în secret creştini, că le-ar fura copiii, pe scurt, că s-ar face vinovaţi de toate nelegiuirile posibile.

46 *Ibidem*.
47 *Ibidem*, p. 38-39.

La 19 septembrie 1670, prin decret imperial, evreii au fost somaţi, sub pedeapsa pierderii vieţii şi a confiscării averii, să părăsească şi localitatea Wiener Neustadt.[48]

Conjuraţia magnaţilor unguri. Kollonich - preşedinte al **Camerei Aulice Maghiare**

Urcarea lui Kollonich pe treptele ierarhiei sociale şi ecleziale a fost favorizată în mare parte şi de evenimentele politice din Ungaria. A dovedit contemporanilor săi că poate fi, pe lângă un om al Bisericii, şi un excelent om de stat, dar, mai ales, ministru de Finanţe, împăratul numindu-l la 20 ianuarie 1672 preşedinte al **Camerei Aulice Ungare.**[49]

În anul 1663 a început un nou război între turci şi Habsburgi. Armata turcească, aflată sub conducerea marelui vizir Ahmed Köprülü, a fost înfrântă de către generalul austriac Raimond Montecuccoli în bătălia de la Saint Gotthart din 1 August 1664. Cu toate acestea, la 10 august a fost semnat un tratat de pace între austrieci şi turci la Vasvár (Ungaria Inferioară), Habsburgii fiind interesaţi de încetarea conflictului de la graniţele de răsărit, în vederea pregătirii luptei împotriva regelui francez, Ludovic XIV, pentru succesiunea tronului spaniol. Tratatul de pace prevedea cedarea din partea imperialilor a unor teritorii, cât şi a sumei de 200 000 taleri.[50]

Această pace ruşinoasă i-a indignat pe unguri, deoarece au considerat-o drept o încălcare a constituţiei lor, tratatul fiind încheiat fără acordul stărilor maghiare.[51] Din acest motiv, conducătorii politici ai Ungariei s-au ridicat, pe baza dreptului la rezistenţă, împotriva lui Leopold I, dorind instaurarea unui regat maghiaro-croat ieşit de sub dominaţia dinastiei de Habsburg. Au participat la conjuraţie, palatinul Francisc Wesselényi, apoi judele regatului Francisc Nádasdy, banul croat Petru Zrinyi şi alţi mari nobili ungari, printre care Francisc Frangepán, Francisc Rákóczy I ş.a.

Acest complot al conducătorilor politici ai Regatului ungar a intrat în istorie sub numele de **conjuraţia lui Wesselényi sau a magnaţilor.** Ei au sperat primirea de ajutor de la principele Transilvaniei Mihail Apaffi, de la Poarta Otomană şi de la regele Ludovic al XIV-lea al Franţei. Răscoala a fost slab organizată, complotul a fost descoperit în anul 1670, conducătorii au fost arestaţi, judecaţi de Curtea marţială de la Viena şi condamnaţi la moarte.[52] Statele apusene au cerut lui Leopold I să-i graţieze pe cei vinovaţi. Unii miniştri, precum şi episcopul Kollonich s-au opus, determinându-l pe Leopold să aprobe executarea (care a avut loc în cursul primăverii anului 1671). Dintre conducătorii conjuraţiei a scăpat cu viaţa

48 Maurer, *op. cit.*, p. 39-43.
49 *Ibidem*, p. 56.
50 Herczeg-Farkas, *Istoria Ungariei*, traducere de Vasile Bologa, vol. II, Sibiu, 1913, p. 39.
51 Eugen Csuday, *Die Geschichte der Ungarn*, ed. II, vol. II, traducere germană de M. Darvai, 1900, p. 140.
52 Heinrich Marczali, *op. cit.*, p. 86-87; Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 74-75.

doar Francisc Rákóczi I. Mama lui, catolica Sofia Báthory, i-a cerut graţierea, plătind pentru aceasta suma de 400 000 florini.[53]

Încă înainte de executarea capilor mişcării, a fost instituită o „comisie de investigaţie" în Ungaria Superioară la Levoca (germ. Leutschau, ung. Löcse), cu scopul de a descopri şi pedepsi implicarea şi a altor nobili maghiari. La 3 decembrie 1670 a fost deschis un proces la Bratislava, unde au fost citaţi peste 300 nobili acuzaţi că ar fi participat la răscoală. Au fost mai multe condamnări la moarte, însă executate au fost doar două persoane; celorlalţi li s-au schimbat condamnările în închisoare pe viaţă şi confiscarea averilor.[54]

La 21 martie 1671, Leopold I a emis un edict prin care erau mutate în Ungaria trupe suplimentare. Acestea urmau să fie întreţinute printr-un impozit special de care nu era scutită nici măcar nobilimea, care beneficia, în rest, de scutirea de la orice contribuţie către stat. Arhiepiscopii de Strigonium şi Calocea (Szelepcsényi şi Széchenyi) l-au rugat pe Leopold să anuleze respectivul edict, deoarece încălca legislaţia în vigoare. Totuşi, alţi episcopi (Gheorghe Bársóny, titular de Oradea, Gheorghe Pongrácz, titular de Vác şi Kollonich, episcop la Wiener Neustadt) s-au împotrivit cererilor celor doi arhiepscopi, susţinând că, prin rebeliune, un popor îşi pierde toate drepturile, suveranul putând lua orice măsură împotriva acestuia.

Mai mult, ei l-au convins pe Leopold că cei care au făcut conjuraţia au fost în majoritate protestanţi şi că împăratul, în calitatea sa de creştin catolic, nu ar mai fi obligat să respecte învoielile încheiate cu protestanţii eretici.[55] Această afirmaţie era contrară adevărului, deoarece toţi conducătorii conjuraţiei fuseseră catolici.[56]

Prin urmare, s-a instaurat în întreaga Ungarie un regim de teroare. Mii de persoane au fost arestate. Nemaiavând încredere în conducătorii politici ai Ungariei şi nerespectând acordul de la Viena din 1606, Leopold I l-a numit pe Kollonich în funcţia de preşedinte al **Camerei aulice ungare,** având siguranţa că acesta va reuşi să treacă în vistieria centrală din Viena o sumă cât mai mare de bani. Într-adevăr, în această funcţie, episcopul Kollonich a fost cel mai important reprezentant al politicii fiscale a împăratului în Ungaria,[57] ba chiar şi „sufletul întregului regim" instaurat la 27 februarie 1673.[58]

În această zi, Leopold I a emis un nou edict, prin care constituţia Regatului maghiar a fost abolită. În locul funcţiei palatinului a fost numit un guvernator german, Gaspar Ampringen. Prin această politică, autorităţile imperiale au reuşit să incendieze întreaga populaţie a Ungariei, ceea ce a dus la izbucnirea ulterioară a răscoalei curuţilor.[59]

---

53 Herczeg-Farcas, *op. cit.*, p. 39.
54 Joseph Maurer, *op. cit.*, p. 60.
55 Gheorghe Bariţiu, *op. cit.*, p. 23.
56 Herczeg-Farkas, *op. cit.*, p. 38.
57 Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold...*, p. 198.
58 Heinrich Marczali, *op. cit.*, p. 87.
59 *Ibidem*, p. 86-87; Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 74-75.

Procesele intentate pastorilor protestanți, inițiate de Leopold Kollonich

Convingându-l pe împărat că protestanții au purtat vina cea mai mare pentru conjurația din Ungaria, Kollonich a obținut mână liberă ca să transforme acțiunile de pedepsire ale nemulțumirilor în adevărate persecuții la adresa protestanților. În noua sa funcție de președinte al **Camerei aulice ungare,** Kollonich deținea o mai mare autoritate, putând motiva, precum se va vedea, că acțiunile luate împotriva protestanților erau o datorie pe care era nevoit să o ia în calitate de responsabil pentru finanțele Ungariei.

Pe de altă parte, reluarea politicii contrareformatoare s-a dovedit a fi o greșeală politică, întrucât Curtea din Viena și-a înstrăinat și ultimii susținători pe care i-ar fi putut avea în Ungaria, anume locuitorii germani ai celor mai bogate orașe din actuala Slovacie.

Începutul politicii anti-protestante fusese făcut încă la 1 februarie 1672, când primatul Szelepcsényi a cerut pastorilor de la catedrala protestantă din Bratislava (construită de membrii acestei confesiuni între anii 1636-1638) să o predea catolicilor, pe motivul că terenul pe care se afla ar fi aparținut regelui Ungariei. Protestanții au refuzat să predea cheile și au alcătuit o deputațiune care a plecat în audiență la Leopold.

Unități ale armatei habsburgice au oprit deputațiunea și l-au arestat pe cel pe care îl considerau a fi conducătorul ei. Poporul revoltat l-a scăpat pe arestat din mâinile soldaților. Atunci autoritățile au împânzit Bratislava cu armată, convocându-i pe toți cetățenii protestanți din oraș la un proces extraordinar în localitatea Trnavia. Acest **prim proces** (dintr-o serie de mai multe procese religioase) s-a desfășurat între 27 mai - 13 iunie 1672. Toți cetățenii protestanți din Bratislava, împreună cu alte 400 persoane de rând, au fost condamnați la moarte și la confiscarea averii. Au fost ținuți în închisoare până în ziua de 21 august, când au fost obligați să semneze un document, prin care declarau că au fost judecați și condamnați legal, promițând că, în cazul eliberării, se vor prezenta la **Camaera aulică ungară** unde vor cere din nou grațiere de la rege. La sfârșit declarau că, în cazul în care nu se vor prezenta la **Camera aulică ungară,** puteau să fie arestați din nou, după care să li se aplice pedeapsa capitală. Arestații au fost eliberați două zile mai târziu, când au putut să se reîntoarcă la Bratislava.

Au fost convocați la **Cameră** pentru data de 3 septembrie. Președintele ei, episcopul Kollonich, le-a declarat că regele i-a grațiat, dar că trebuie să plătească o amendă (de până la 3000 florini fiecare). Kollonich le-a mai spus că, tot prin decizie regală, confesiunea protestantă fusese scoasă în afara legii în capitala Regatului ungar.

În timpul în care protestanții din Bratislava se aflau în închisoare și își așteptau execuția, Kollonich le-a ocupat bisericile. La 18 iulie a cerut predarea cheilor de la catedrala luterană. Fiindu-i refuzate, a poruncit celor 400 soldați care îl însoțeau, să deschidă porțile cu forța. După ce acestea au fost deschise, unul din predicatori (care se ascunsese pentru a nu merge la procesul din Trnavia), într-o ultimă încercare de a-l opri

pe Kollonich, i-a spus că s-ar fi pregătit un atentat împotriva vieţii lui, anume că subsolul bisericii ar fi plin cu praf de puşcă, acesta urmând ca, la intrarea lui Kollonich, să sară în aer. Episcopul-ministru de finanţe l-a luat pe predicator de mână şi l-a tras după el în catedrală, spunându-i „Vino! Tot voi lua eu biserica. Dacă praful de puşcă va sări în aer, eu voi găsi calea spre cer, iar tu spre iad".[60] La 1 ianuarie 1673 a predat fosta catedrală luterană ordinului iezuit. În cursul aceluiaşi an, au fost răpite de la protestanţi alte numeroase biserici din întreaga Ungarie, Maurer afirmând că episcopul Kollonich a fost de faţă în cele mai multe cazuri.[61]

Dintre cei patru pastori de la catedrala din Bratislava, doar unul a urmat citaţiei de a se prezenta la tribunalul extraordinar de la Trnavia. Pe cei trei care nu s-au prezentat, Kollonich i-a arestat şi i-a închis în temniţa numită „Groapa cu lei". Maurer spune că episcopul Kollonich s-a îngrijit de bunul trai al celor întemniţaţi. Însă J. S. Klein, preot din Caşovia, relatând persecuţiile îndurate de pastorii evanghelici din Ungaria acelor ani, scrie că episcopul s-ar fi adresat unuia dintre cei închişi, anume lui Christian Pihringer (născut în anul 1641): „Şi tu, ticălos mic! Pe tine te voi spânzura". Judecătorului oraşului i-a poruncit chiar ca să-l pregătească pentru spânzurătoare.[62] Astfel, episcopul Kollonich aplica prizonierilor şi teroarea psihică. La 2 august, celor trei li s-a permis să părăsească ţările habsburgice, putând lua cu ei doar 12 din cărţile lor. Două zile mai târziu au părăsit Bratislava, familiile urmându-i după câteva săptămâni. Cărţile lor au fost duse în biblioteca iezuiţilor din oraş.

În restul anului 1672, Kollonich a fost preocupat să găsească fonduri pentru întreţinerea armatei habsburgice din Ungaria. A ordonat confiscarea averilor celor întemniţaţi, pe motiv că participaseră la răscoală. În noiembrie a propus autorităţilor din Viena ca o parte din suma necesară să fie obţinută din vânzarea rebelilor pe galerele din Malta.[63] Propunerea va fi pusă în aplicare în anii următori.

Primatul Szelepcsényi fusese numit şi judecătorul suprem al ţării. În această calitate a convocat un **al doilea proces religios.** Dar cercetătoarea Gertrud Gerhartl spune că organizatorul suprem („Oberarrangeur"-ul) acestor procese a fost Leopold Kollonich.[64] La 25 august 1673 au fost convocaţi la Bratislava, pentru ziua de 25 septembrie, clericii şi învăţătorii reformaţi şi evanghelici din comitatele Zólyom (Banska-Bistrica), Turoc şi Lipto. S-au prezentat 33 de persoane (după alţi autori doar 26). Procesul s-a desfăşurat în curtea palatului episcopal, completul de judecată fiind alcătuit din cei doi arhiepiscopi ai Ungariei, apoi Kollonich şi de alţi doi episcopi şi mai mulţi judecători laici. Istoricii catolici afirmă că între aceştia au fost şi protestanţi, însă istoricii protestanţi neagă acest lucru. Cei citaţi au fost acuzaţi de rebeliune şi de atentat la credinţa catolică (anume că nu o cinstesc pe Maica Domnului, crucea, sfinţii ş.a.m.d.). La

60 Maurer, *op. cit.*, p. 52.
61 *Ibidem*, p. 81.
62 J. S. Klein, *Nachrichten von den Lebensumständen evangelischer Prediger in Ungarn*, Leipzig, 1789, vol. I, p. 301.
63 Maurer, *op. cit.*, p. 69.
64 Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold...*, p. 198.

încheierea procesului, cei acuzaţi au fost puşi în faţa alegerii de a semna unul din trei acte propuse. În toate cele trei, acuzaţii recunoşteau că fuseseră supuşi unui proces legal şi că se considerau vinovaţi de crima de lezmaiestate, cerând graţiere de la suveran. Primul act cerea trecerea la Biserica Catolică (nu a fost semnat decât de o singură persoană); cel de-al doilea document cuprindea obligaţia pentru semnatar de a părăsi ţările habsburgice; cel de-al treilea document conţinea promisiunea de a ieşi din rândul clerului protestant şi de a trăi mai departe ca persoane private, fără să mai atace catolicismul.[65]

Membrii completului de judecată i-au îndemnat pe acuzaţi să treacă la Biserica Catolică. Primatele Szelepcsényi le-a promis, în schimbul convertirii lor la catolicism, că vor putea rămâne în Ungaria şi că vor primi numeroase avantaje. Kollonich le-a declarat: „Şi eu vă voi sprijini; eu vă voi da bani şi altele din vistieria Maiestăţii Sale dacă veţi ajunge să luaţi decizii mai bune".[66]

Al treilea şi cel mai vestit proces împotriva protestanţilor a avut loc la începutul anului 1674. Pentru ziua de 5 martie au fost convocaţi la Bratislava predicatorii şi învăţătorii din alte şapte comitate din nordul Ungariei (actuala Slovacie). S-au prezentat mai mult de 300 de persoane, în majoritate clerici (restul s-au sustras de la proces, ascunzându-se fiecare pe unde a putut). Toţi au fost acuzaţi că au participat la conjuraţia împotriva împăratului. Ca probe aduse în instanţă împotriva acuzaţilor au fost două scrisori:

Cea dintâi era datată 12 mai 1669 şi era trimisă din Prešov lui Nicolae Bethlen, fiul cancelarului şi istoricului ardelean Ioan Bethlen. În această scrisoare, ardelenii erau îndemnaţi să se alăture răscoalei protestanţilor din Ungaria, căci atât oraşele din Ungaria Inferioară, dar mai ales cele din Ungaria Superioară ar fi fost pregătite să pornească lupta, fiind siguri şi de ajutorul francez.

Cea de a doua scrisoare, datată 30 februarie 1688, era trimisă din Bratislava primarului din Prešov. Se arăta că s-ar fi declarat gata să ajute cauza coreligionarilor din Ungaria. Se cerea ca fiecare superintendent din Ungaria să-i înarmeze pe ascuns pe predicatorii din subordine. Misiunea primarului din Prešov ar fi fost aceea de a pregăti oraşele din Ungaria Superioară (actuala Slovacie) pentru rebeliune.

Veridicitatea acestor scrisori a fost pusă la îndoială de către numeroşi istorici care s-au ocupat de problema proceselor pastorilor protestanţi. Acest lucru este mărturisit chiar de Maurer care afirmă că unii istorici au susţinut că ele au fost redactate abia după anul 1674.[67]

Protestanţii au mai fost acuzaţi că ar fi purtat tratative secrete cu paşa din Buda, căruia i-ar fi promis, în schimbul ajutorului armat, cetăţile Györ, Veszprem şi Levencz. Mai mult, au fost acuzaţi că le-au trimis drept garanţie şi ca semn al înţelegerii lor, ostii furate din biserici cato-

---

65 I. A. Feßler, *Die Geschichten der Ungern*, vol. IX, Leipzig, 1825, p. 245. Maurer spune că doi au adoptat catolicismul, iar 14 au părăsit Ungaria, ajungând preoţi protestanţi în Germania.

66 Maurer, *op. cit.*, p. 78-79.

67 *Ibidem*, p. 445, nota 99.

lice. Totodată, rebelii ar fi depus împreună cu turcii un jurământ ca să-i ucidă pe toţi preoţii catolici şi să profaneze bisericile catolice (distrugând vasele liturgice şi statuile).

Sentinţele s-au citit în două zile diferite. La 4 aprilie s-a dat verdictul în privinţa predicatorilor.[68] Toţi au fost condamnaţi la moarte şi la confiscarea averii. Li s-a spus însă că vor fi graţiaţi dacă vor semna un document în care recunoşteau că au folosit în sens rău funcţia lor de predicatori, incitând poporul la revoltă. În schimbul acestei graţieri ei au trebuit să promită că pe viitor vor renunţa la activitatea predicatorială şi la orice slujire bisericească. În cazul în care ar încălca această promisiune, declarau că recunosc dreptul autorităţilor de a-i aresta din nou, iar viaţa şi averea lor va depinde atunci doar de bunăvoinţa împăratului.[69]

La 6 aprilie s-a dat verdictul în privinţa învăţătorilor şi profesorilor. Şi acestora li s-a prezentat posibilitatea alegerii între condamnare şi semnarea unui document asemănător.[70] Până la sfârşitul lunii mai au cedat 156 de condamnaţi. Cei mai mulţi au cerut emigrarea. Cei care au refuzat să subscrie sau să emigreze şi nici nu au trecut la catolicism, au fost aspru persecutaţi. Au fost mutaţi în cele mai fioroase închisori ale ţării, unde, o parte din ei, au trecut până la urmă la catolicism.

Pe cei mai rezistenţi, Kollonich, în calitate de executor judecătoresc, **i-a trimis să fie vânduţi ca sclavi pe galere**. Au fost organizate două transporturi. Primul cuprindea 41 de condamnaţi care au fost duşi la Neapole (unde au ajuns abia 30, restul murind pe drum). Aici au fost vânduţi pe galere la Triest (1 iulie 1675). Maurer nu le dă numărul.[71]

Printre condamnaţii primului transport se afla şi Thomas Steller, rectorul Colegiului luteran din Banska Bistrica. El a fost dus mai întâi la închisoarea din Leopoldstadt, unde a fost torturat de călugării iezuiţi (i-au fost aplicate de aceştia 600 lovituri de băţ), după care a fost transportat la Triest. Printre persoanele eliberate de amiralul olandez Ruyter s-au aflat 18 reformaţi (între care şi un episcop) şi 8 luterani.[72]

Aceste procese ale predicatorilor protestanţi din Ungaria au produs consternare la Curţile regale şi princiare reformate şi evanghelice din Apusul Europei, cât şi în Transilvania. Nu puţini au fost cei care au protestat pe lângă Curtea din Viena, în special regele Suediei şi principele Transilvaniei, Mihail Apaffi. Curtea de la Viena a răspuns tuturor că procesele nu au fost religioase, ci politice.

În orice caz, numele lui Kollonich a ajuns să fie cunoscut în întreaga Europă. La sfârşitul primului deceniu al secolului al XVIII-lea, cronicarul ardelean Mihail Cserei avea să consemneze în cronica sa că numeroşi

---

68 Feßler, *op. cit.*, p. 245-246.

69 Maurer, *op. cit.*, p. 84.

70 Feßler, *op. cit.*, p. 245-246.

71 Maurer, *op. cit.*, p. 84-85 şi Feßler, *op. cit.*, p: 246:

72 J. S. Klein, *op. cit.*, p. 399-407: Klein pomeneşte de numai 36 deţinuţi transportaţi la Neapole. De asemenea el prezintă şi alte date calendaristice decât Maurer. Astfel, potrivit izvoarelor folosite de Klein, condamnaţii au părăsit închisoarea din Leopoldstadt la 19 martie 1675, au ajuns la Neapole la 6 aprilie şi au fost vânduţi trei zile mai târziu, după ce fuseseră, în prealabil, îmbrăcaţi în uniforme militare. Amiralul Ruyter a eliberat 26 persoane, celelalte zece murind din cauza vâslelor.

protestanţi nu au cedat insistenţelor de a se converti la catolicism. De aceea, au fost băgaţi în lanţuri la picioare, mâini şi gât şi întemniţaţi. Soţiile şi copiii au fost aruncaţi în stradă. În locul pastorilor protestanţi au numit preoţi catolici cu însărcinarea să-i treacă pe toţi credincioşii la Biserica Romei. Pe cei mai rezistenţi predicatori protestanţi, Kollonich i-a vândut unui ofiţer împărătesc „dându-i voie să facă cu ei ce-i va plăcea lui. Acesta apoi legându-i doi câte doi, îi duse la Triest, pentru ca să-i vândă corăbierilor sau la altcineva, şi le puse preţ câte una suta de taleri de cap".[73]

O altă preocupare a lui Leopold Kollonich, în calitate de ministru de finanţe, a fost să găsească banii necesari pentru răscumpărarea de la turci a prizonierilor de război din armata habsburgică. Regula acelor timpuri era ca prizonierii de război să fie consideraţi sclavi. Răscumpărarea prizonierului se făcea fie prin plătirea unei sume de bani (practic cumpărarea lui), fie prin schimbul reciproc de prizonieri. Problema cea mare pentru Kollonich era aceea că numeroşi nobili maghiari pretindeau de la **Camera ungară** sume mari de bani (între 10 000-30 000 florini) în schimbul prizonierilor turci ajunşi în serviciul lor ca sclavi. În aceste condiţii, Kollonich le-a propus reprezentanţilor paşei din Buda să accepte în locul prizonierilor turci sau a banilor, predarea celor arestaţi pentru participarea la revoltele antihabsburgice. Cu alte cuvinte, Kollonich era dispus să-i vândă armatei otomane ca sclavi pe protestanţii arestaţi. Turcii păgâni au refuzat acest târg, pretinzând pentru eliberarea soldaţilor imperiali ajunşi prizonieri în mâinile lor, fie bani, fie predarea unui număr corespunzător de soldaţi turci prizonieri în Ungaria.[74]

Relaţiile dintre Kollonich şi **Consiliul aulic de război** din Viena au fost dintre cele mai bune. Prin aplicarea noii politici fiscale, episcopul-ministru de finanţe a reuşit să obţină o însemnată sumă de bani care să acopere cheltuielile armatei imperiale în Ungaria şi care să o pregătească pentru un eventual război cu turcii şi cu francezii.[75] A continuat însă şi campania de exterminare a protestanţilor. În anul 1677, armata habsburgică a tras în ţeapă la Caşovia 22 de protestanţi, iar alţi 40 au fost decapitaţi.[76]

Însă politica fiscală a lui Kollonich şi teroarea instaurată de armata habsburgică au adus populaţia Ungariei la disperare. Numeroşi iobagi, care şi aşa erau supuşi unui regim crunt de exploatare din partea

73 Din *Cronica* lui Mihail Cserei (traducere de Bariţiu) în *Transilvania*, an. II, 1869, p. 38. Cserei pomeneşte de 61 condamnaţi (39 calvini şi 22 luterani), socotindu-i, probabil, şi pe cei duşi la Triest. Bariţiu, în *op. cit.*, p. 21-28 prezintă întreaga istorie a evenimentelor din Ungaria dintre anii 1670-1678, dar evită să facă de prea multe ori referiri la numele lui Kollonich. Procesele predicatorilor protestanţi le pune doar pe seama primatului de atunci al Ungariei, Szelepcsényi. De asemenea, Bariţiu pomeneşte şi de sentinţele de condamnare la galeră, dar iarăşi, fără să facă vreo referire la Kollonich.

74 Maurer, *op. cit.*, p. 97.

75 Lucrarea lui Maurer cuprinde pagini întregi în care sunt descrise modurile în care Kollonich a reuşit să strângă banii necesari armatei habsburgice, cât şi sumele obţinute din fiecare comitat şi fiecare oraş.

76 Bariţiu, *op. cit.*, p. 27.

stăpânului lor feudal, au ajuns la capătul puterilor, părăsind în număr mare satele, trecând fie pe teritoriul ungar stăpânit de turci, fie în Transilvania. Bariţiu pomeneşte de „sute şi mii de familii protestante" care s-au refugiat în acei ani în Transilvania[77].

În aceste condiţii, numeroşi locuitori din Ungaria Superioară au pus mâna pe arme, purtând un război de gherilă cu armata habsburgică. Astfel s-au format în Ungaria două partide: cea a insurgenţilor (care purtau numele de curuţi) şi cea rămasă fidelă Habsburgilor (numită lobonţi).

Însă în mod organizat, răscoala curuţilor a izbucnit în anul 1678, când conducerea taberei insurgenţilor a fost preluată de Emeric Thököly.[78] Acesta a cucerit în anii 1678-1679 aproape întreaga Ungarie Superioară, astfel că autorităţile habsburgice s-au văzut nevoite să încheie cu aceştia o serie de armistiţii în anii 1679-1680 şi să promită convocarea unei diete ungare în anul 1681.[79]

Aceasta şi-a început lucrările în localitatea Sopron, la 28 aprilie 1681. A fost pus capăt regimului instaurat de Leopold I în anul 1673. Autorităţile habsburgice au recunoscut vechea constituţie a ţării, au numit un palatin (nobilul catolic Paul Eszterházy) şi s-au obligat să respecte prevederile păcii de la Viena din anul 1606. Prin urmare, s-a decretat libertate religioasă pentru protestanţi (împăratul a emis chiar o rezoluţie în acest sens la 9 noiembrie 1681) şi s-a cerut îndepărtarea clericilor din principalele demnităţi ale Regatului ungar. Leopold Kollonich a fost nemulţumit de aceste prevederi ale dietei, căci nu i s-a mai permis să ocupe funcţia de preşedinte al **Camerei aulice ungare** (măsura s-a pus în aplicare abia în anul 1684).[80]

Curuţii însă nu au fost mulţumiţi cu deciziile acestei diete, pentru că, faţă de legislaţia de la începutul secolului (anume, capitulaţia de alegere a regelui Matia din anul 1608), libertatea religioasă acordată în 1681 era mai restrânsă. În primul rând, ea nu-i includea pe iobagi, stăpânii feudali obţinând astfel permisiunea de a le impune acestora propria confesiune. În al doilea rând, protestanţii nu mai aveau dreptul să-şi exprime la dietele viitoare postulate care contraveneau Bisericii Catolice. În sfârşit, protestanţii primeau permisiunea de a-şi zidi biserici doar în anumite oraşe, deci nu în întreaga ţară.[81] „În acest fel, exercitarea libertăţii religioase a devenit privilegiul unei stări".[82] Curuţii au reluat luptele împotriva armatei imperiale. În înţelegere cu turcii, Thököly a cucerit Caşovia în anul 1682, iar într-o dietă parţială din aceeaşi localitate, a fost ales rege al Ungariei, recunoscut de turci şi de principele Apaffi.[83]

---

77 *Ibidem.*

78 Thököly a fost fiul unuia din participanţii la conjuraţia magnaţilor din anii 1669-1670. După ce tatăl său a fost arestat, s-a refugiat în Transilvania (în anul 1671), fiind primit la Curtea principelui Apaffi (cf. Bariţiu, *op. cit.*, p. 21 şi 28).

79 Herczeg-Farkas, *op. cit.*, p. 41; Maurer, *op. cit.*, p. 115-119.

80 Maurer, *op. cit.*, p. 119-129; Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold...*, p. 199.

81 Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 75.

82 Heinrich Marczali *op. cit.*, p. 88.

83 Cf. *Enciclopedia Română „Astra"*, vol. III, Sibiu, 1904, p. 1108. Eugen Csuday, *op. cit*, p. 168, scrie că Thököly nu a acceptat titlul de rege, ci doar pe acela de principe şi guvernator.

Armata otomană a folosit aceste lupte interne din Ungaria pentru a începe un nou război împotriva Habsburgilor. Sub conducerea marelui vizir Kara Mustafa, a avut loc cel de-al doilea asediu turcesc al Vienei (1683).

Când autoritățile habsburgice și-au dat seama de intenția vizirului, Kollonich a asigurat aprovizionarea capitalei cu numeroase provizii de alimente, aducând la Viena și rezervele bugetare ale **Camerei aulice ungare**. A fost cooptat în colegiul secret al deputaților care coordonau măsurile de apărare, primind misiunea de a se îngriji de răniții din spitale.

După ce turcii au fost respinși și au părăsit lagărul lor de lângă Viena, Kollonich a fost cel care a administrat prada de război capturată.[84]

III. Rolul lui Leopold Kollonich în reorganizarea Ungariei reîntregite. Numirea sa în funcțiile de episcop de Györ (1685) și arhiepiscop de Calocea (1688). Acordarea titlului de cardinal al Bisericii Romane (1686)

Ca răsplată pentru zelul de care a dat dovadă în timpul asediului Vienei, Leopold I l-a numit la 21 martie 1685 episcop de Györ.[85] Două zile mai târziu, a intervenit la papă ca să-i acorde lui Kollonich titlul de cardinal. După mai mult de un an, la 2 septembrie 1686, în aceeași zi în care a fost cucerită și cetatea Buda de sub stăpânirea otomană,[86] papa Innocentiu XI (1676-1689) l-a numit pe episcopul Kollonich cardinal al Bisericii Romane. În această calitate, el a primit dreptul de a participa la conclavurile de alegere a papilor Alexandru VIII (1689-1691), Innocentiu XII (1691-1700) și Clement XI (1700-1721).

La 14 ianuarie 1685 a murit primatul Szelepcsényi, la o vârstă de peste 90 de ani, iar Leopold Kollonich a fost numit executorul testamentar al bunurilor acestuia. Urmașul în scaunul de primat al Ungariei a fost arhiepiscopul Gh. Szecseny de Calocea, aflat tot la o vârstă foarte înaintată (87 de ani), motiv pentru care rolul dominant în afacerile politice ale Ungariei i-a revenit în continuare episcopului Kollonich.

Înfrângerea armatei turcești în fața Vienei a constituit un moment de răscruce în istoria sud-estului Europei. Armata imperială i-a împins pe otomani tot mai mult spre sud, eliberând cea mai mare parte a Ungariei centrale. Cetatea Buda a fost cucerită la 2 septembrie 1686. Un an mai târziu, la 12 august 1687, turcii au fost înfrânți în bătălia de la Mohács.

În paralel cu victoriile din sudul Ungariei, armata a reușit să recucerească aproape întreaga Ungarie Superioară (Slovacia de azi), căzută, după anul 1681, în mâinile lui Thököly. A urmat pedepsirea fără milă a insurgenților (faima „tribunalului de sânge“, organizat de generalul Ca-

84 Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold* ..., p. 199-200.
85 *Ibidem;* Maurer, *op. cit.*, p. 187-190.
86 *Ibidem*, p. 203.

raffa în anul 1687 la Eperjes-Prešov a străbătut întreaga Europă[87]). Thököly a reuşit să se refugieze în Imperiul Otoman.[88]

Aceste victorii consecutive ale armatei imperiale au oferit Curţii de la Viena posibilitatea de a discuta cu stările maghiare de pe o poziţie de forţă. La sfârşitul lunii octombrie a anului 1687, nobilii maghiari au fost convocaţi la o dietă în localitatea Bratislava, iniţiativa având-o, de această dată, chiar autorităţile de la Viena care au impus admiterea caracterului ereditar al domniei Casei de Habsburg în Ungaria şi abrogarea dreptului la rezistenţă a nobilimii maghiare.[89] Dar la această dietă s-a făcut un nou pas spre îngrădirea libertăţii religioase, interzicându-se acatolicilor dreptul de a poseda proprietăţi în teritoriile Dalmaţiei, Croaţiei şi Slavoniei, cucerite de la Otomani.[90]

Kollonich - tutorele lui Francisc Rákóczy II

Măsurile acestea nu au avut ca urmare o apropiere între populaţia maghiară şi dinastia de Habsburg. Din contră, nemulţumirea populară va izbucni din nou, cu o putere mult mai mare, în anul 1703, sub conducerea lui Francisc Rákóczy II. Această reînviere a mişcării curuţilor, al cărei deznodământ Leopold Kollonich nu a mai apucat să îl cunoască, a constituit pentru acesta o grea lovitură, fiind nevoit să-şi recunoască insuccesul în privinţa politicii promovate faţă de puternica familie Rákóczy.[91]

---

87 Eugen Csuday, *op. cit.*, p. 187-188. Datorită cruzimilor de care a dat dovadă în Ungaria Superioară, generalul Antonio Caraffa a fost înlăturat de la conducerea armatei imperiale din Ungaria în anul 1687. Mai târziu însă a fost trimis în Transilvania, pentru a uşura, datorită „renumelui" de care se bucura, supunerea stărilor ardelene faţă de Casa de Habsburg.

88 După moartea lui Mihail Apaffi I, Thököly a fost numit de turci principe al Transilvaniei. În anul 1699, sultanul i-a acordat cetatea Vidin, cu titlul de principe. A murit în anul 1705, la Ismid, în Asia Mică (cf. *Enciclopedia Română „Astra"*, vol. III, Sibiu, 1904, p. 1108). În anul 1906, osemintele sale au fost mutate în Ungaria.

89 Heinrich Marczali, *op. cit.*, p. 93-94. Unii din reprezentanţii Camerei Inferioare au acceptat cererile Curţii doar de teamă, cum a fost cazul deputatului de Bihor, Adam Kende (cf. Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 77).

90 Anton Radvánszy, *op. cit.*, p. 75-76.

91 Aceasta a fost una dintre cele mai bogate din Ungaria şi Transilvania şi a jucat un mare rol în istoria ambelor ţări. A format o adevărată dinastie. Cel dintâi membru de o importanţă mai mare al acestei familii a fost Sigismund Rákóczy. Acesta stăpânea în anul 1596 cetatea Muncaci, de unde l-a trimis la Suceava pe Vladislav, ca să fie hirotonit episcop ortodox. Având tendinţe uniatiste, Sigismund l-a depus din scaun, înlocuindu-l cu Serghie, egumenul de la Tismana (episcop de Muncaci între 1600-1616) (cf. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 185). Sigismund Rákóczy a ajuns şi principe al Transilvaniei în anul 1607, dar a renunţat un an mai târziu la tron, din cauza vârstei sale înaintate, fiind urmat de Gabriel Báthory (1608-1613).

Fiul lui Sigismund, Gheorghe Rákóczy I, a fost unul dintre nobilii ungari care l-au sprijinit pe Bethlen în campania anti-habsburgică. A deţinut titlul de principe al Transilvaniei între anii 1630-1648, fiind unul dintre cei mai perseverenţi adepţi ai calvinizării Bisericii române din Transilvania. Prin pacea de la Linz, din anul 1645 a reuşit să-i impună lui Ferdinand III recunoaşterea libertăţii religioase a protestanţilor din Ungaria.

Francisc Rákóczy II a fost fiul Elenei Zrínyi. Când, în ianuarie 1688, cetatea Muncaci a fost cucerită de armata lui Caraffa, Elena și cei doi copii ai ei au fost duși la Viena. Thököly a obținut eliberarea ei, printr-un schimb de prizonieri.[92] Însă cei doi copii ai lui Francisc Rákóczy I au fost luați sub îngrijire de către împărat, care l-a însărcinat, apoi, pe Leopold Kollonich cu educarea lor.[93] Fiica lui Francisc Rákóczy I, Iuliana, a fost dată în grija unei mânăstiri a ordinului ursulinelor. Francisc Rákóczy II a fost trimis să studieze, timp de cinci ani, în școlile iezuiților de la Neustadt și Praga.

Istoria acestor doi frați este foarte interesantă, deoarece ne prezintă modul de acțiune al iezuiților și al conducătorilor Bisericii Catolice din acea vreme. Din autobiografia lui Francisc Rákóczy II aflăm că planul împăratului Leopold I și al lui Kollonich a fost acela de a-i determina pe cei doi frați Rákóczy să intre în ordine călugărești, astfel ca să nu mai existe nici un descendent al familiei Rákóczy. În acest fel, bunurile familiei (în valoare de mai multe milioane de florini) ar fi putut reveni ordinului iezuit.[94]

Dezamăgirea a fost însă pe măsura măreției visului. În august 1691, la întoarcerea sa de la Roma, unde participase la alegerea papei Innocentiu XII, Kollonich a aflat cu stupoare că Iuliana Rákóczy fugise din mânăstirea ursulinelor unde era internată și că se măritase cu un grof german, Ferdinand Aspremont-Reckheim. La început, Kollonich a încercat să declare căsătoria necanonică, dar nu a găsit motive. În schimb, a negat Iulianei dreptul de moștenire asupra averii părinților ei, declarând că singurul purtător al acestui drept ar fi fost doar fratele ei, Francisc. În aceste condiții, Iuliana i-a intentat cardinalului un proces care a stat pe rol timp de doi ani, până când Francisc a atins vârsta majoratului.

Acesta a fost înștiințat de către Kollonich despre acțiunea judecătorească intentată de Iuliana. Însă cardinalul i-a ascuns obiectul real al

---

Fiul său, Gh. Rákóczy II, a ajuns principe al Transilvaniei între anii 1648-1660. A provocat, prin aventura sa din Polonia din anul 1657, ofensiva armatei otomane din anii 1658-61.

Încă din anul 1652, Gh. Rákóczy le-a impus stărilor ardelene alegerea fiului său, Francisc Rákóczy I, ca principe moștenitor al Transilvaniei. Acesta nu a ajuns să domnească efectiv, turcii oferind domnia lui Mihail Apaffi (1661), iar el retrăgându-se în Ungaria. Dar, cu toate acestea, a purtat întreaga sa viață titlul de principe al Transilvaniei. Datorită mamei sale, Sofia Báthory, a aderat la confesiunea catolică.

S-a căsătorit cu Elena Zrínyi, fiica banului Croației, Petru Zrínyi. A participat, alături de socrul său, la conjurația magnaților, dar a scăpat de execuție fiind răscumpărat de mama sa cu 400 000 de florini. După aceea, s-a retras la Muncaci, unde a murit în 1676.

În același an s-a născut și fiul său Francisc Rákóczy II. Elena Zrínyi s-a recăsătorit în anul 1682 cu Emeric Thököly. După ce acesta s-a retras pe teritoriul Imperiului Otoman, Elena Zrínyi nu a vrut să-i urmeze acestuia, preferând să rămână în cetatea Muncaci, pe care a reușit, timp de trei ani (până în ianuarie 1688) să o apere de asalturile lui Caraffa (cf. G. Barițiu, *op. cit.*, p. 228):

92 A murit în februarie 1703 în Nicomidia (Asia Mică) (cf. G. M. G. Herrmann, *Das Alte und Neue Kronstadt*, vol. I, Brașov, 1883, p. 58, nota 1).

93 Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold...*, p. 200-201; Maurer, *op. cit:*, p: 223:

94 Maurer, *op. cit.*, p. 247.

procesului, incitându-l împotriva surorii sale. I-a declarat că Iuliana dorea să obţină dreptul exclusiv de moştenire şi l-a asigurat că îi reprezenta interesele.

Abia în anul 1694, când a atins vârsta majoratului, a putut Francisc să afle de la sora sa adevărul cu privire la proces. I-a cerut lui Kollonich să-i predea bunurile la care avea dreptul ca moştenitor, dar şi veniturile obţinute de pe urma lor în ultimii cinci ani, timp cât s-a aflat sub tutela cardinalului. Până la urmă acesta a fost înfrânt, iar Francisc Rákóczy II a fost pus în posesia bunurilor sale, dar cu excepţia unei mari părţi din veniturile obţinute în cei cinci ani pe care îi petrecuse în şcolile iezuite.[95]

I s-a permis să călătorească în străinătate. A participat la războiul renan dintre Leopold I şi Ludovic al XIV-lea. Pe urmă s-a stabilit pe domeniile sale din Ungaria Superioră. La începutul secolului al XVIII-lea a fost denunţat că pregăteşte o răscoală împotriva Habsburgilor. A fost arestat şi închis la Wiener Neustadt. A reuşit să scape şi s-a refugiat în Polonia.

În anul 1703 a reînceput răscoala curuţilor. Un an mai târziu, a fost ales principe al Transilvaniei, în ciuda faptului că era de confesiune catolică. În anul 1707, dieta parţială maghiară de la Ónod l-a ales rege al Ungariei.

După pacea de la Satu Mare din 1711, Francisc Rákóczy II s-a refugiat în Franţa, apoi în Turcia, unde a murit în anul 1735. În timpul exilului şi-a scris biografia şi istoria revoluţiei curuţilor (în franceză), interzisă apoi de austrieci până în preajma înţelegerii care a pus bazele statului dualist Austro-Ungar (a fost tipărită în Ungaria abia în anul 1866).[96]

Propunerile făcute de arhiepiscopul Kollonich cu privire la problemele religioase din Ungaria

Recucerirea centrului şi sudului Ungariei, şi alipirea acestor teritorii la Regatul maghiar impunea luarea unor măsuri pentru reorganizarea din temelie a acestuia. De aceea, la 29 iulie 1688 a fost instituită o **Comisie pentru rânduirea Regatului Ungar**, în care un rol important l-a avut şi Kollonich.[97] Prin numirea sa în funcţia de arhiepiscop de Calocea (20 august 1688),[98] influenţa sa în administrarea afacerilor ungare a crescut şi mai mult.

---

95 *Ibidem*, p. 247-249; Bariţiu, *op. cit.*, p. 229 denaturează din nou realitatea, ca şi atunci când descrie organizarea proceselor predicatorilor protestanţi din anii 1672-1674. Nu doar că nu pomeneşte nimic despre intenţia lui Kollonich de a răpi bunurile familiei Rákóczy, dar afirmă că Iuliana Rákóczy *„fu dată* în căsătoria generalului comite Robert Aspremont".

96 Bariţiu, *op. cit.*, p. 228-234; *Enciclopedia Română „Astra"*, vol. III, Sibiu, 1904, p. 724.

97 Maurer, *op. cit.*, p. 259-261.

98 *Ibidem*, p. 222. Este important de arătat că alte lucrări biografice prezintă ca dată la care a urcat pe scaunul arhiepiscopal de Calocea anul 1691 (cf. Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold ...*, p. 200).

La 15 noiembrie 1689, Kollonich a înaintat împăratului un document-propunere, intitulat **Opera de rânduire a Regatului Ungariei în probleme de status politici, cameralis et bellici.** El conține, după cum arată și titlul, viziunea celor mai importanți oameni de stat habsburgici cu privire la modul în care ar trebui reorganizat statul maghiar unificat. La propunerea lui Kollonich, în teritoriile nou cucerite, vechii proprietari urmau să primească pământurile înapoi numai dacă vor putea aduce documente de proprietate autentice. Pe teritoriile care nu vor putea fi retrocedate urmau să fie colonizați germani și slavi, în special sârbi.[99] În întregul Regat Ungar ar trebui, propunea Kollonich, să fie introdus modelul de administrație austriac.[100]

Pe plan religios,[101] Kollonich considera, mai întâi, că Biserica din teritoriile cucerite se afla într-o stare deplorabilă, datorită lipsei de organizare din timpul ocupației turcești. O mare problemă ar constitui aici prezența în număr mare a necredincioșilor și a „schismaticilor". Aceștia din urmă urmau să fie aduși la credința cea adevărată, „per unionem cum ecclesia Romana catholica", adică prin unirea lor cu Biserica Romei.

A propus și un plan de organizare a acestei Biserici Unite din Ungaria. Aceasta ar fi urmat să fie condusă de trei episcopi cu reședințe la Muncaci, la Svidnița și la Belgradul sârbesc. Însă acești episcopi trebuiau să fie supuși unei duble ierarhii. Mai întâi ar fi trebuit, conform propunerii lui Kollonich, să depindă de câte un episcop latin. Ierarhul unit de la Muncaci urma să fie subordonat episcopiei latine de Eger; cel din Svidnița episcopului latin din Zagreb și, în fine, cel din Belgrad arhiepiscopiei din Calocea. Totodată, ierarhul unit din Belgrad ar fi devenit, potrivit acelorași propuneri, mitropolitul celorlalți episcopi uniți din Ungaria.[102]

O altă problemă care urma să fie soluționată în teritoriile nou cucerite era dotarea episcopiilor, cât și a preoțimii. De aceea, fiecărui preot urma să i se dea anumite sesii parohiale (48 jugăre). Interesantă este însă propunerea lui Kollonich ca „preoții greci și ceilalți uniți să se mulțumească să li se dea jumătate din ceea ce se dă preoților catolici".

În schimbul acestor dotări, preoții ar trebui să-și facă datoria cu conștiinciozitate. Să slujească Liturghia, să predice ș.a.m.d.

În ceea ce privește confesiunile recepte din Ungaria, Kollonich considera că acestea trebuiau să fie în număr de trei: catolicismul, lutheranismul și calvinismul. Celelalte confesiuni, adică ortodocșii, arienii (unitarienii), anabaptiștii, zwinglienii și evreii trebuiau să aibă doar statutul

---

99 Heinrich Marczali, *op. cit.*, p. 90.
100 Anton Radvánszky, *op. cit.*, p. 77.
101 Maurer, *op. cit.*, p. 264-276.
102 Prin urmare, afirmația lui Silviu Dragomir, că acel „patriarh" din Imperiul Habsburgic pomenit în *Cartea de mărturie* din 7 octombrie 1698 ar fi ierarhul sârb de la Carloviț, e adevărată. Să fi știut oare preoții români în anul 1698 de intenția cardinalului Kollonich de a-l atrage pe episcopul sârb de Carloviț la uniație și la ridicarea sa ca mitropolit sau chiar patriarh? Puțin probabil. Mai degrabă corespunde adevărului ipoteza înaintată de Dragomir, că iezuiții au fost cei care au redactat și textul român al *Cărții de mărturie.*

de confesiuni tolerate. De întâietate urma să beneficieze catolicismul, având cea mai mare vechime în Ungaria. Dar şi celelalte două „secte" (cum a numit confesiunile protestante) trebuiau să fie recunoscute, căci ele deveniseră deja puternice în Ungaria. De aceea urma să li se permită liberul exerciţiu al cultului şi să li se asigure locuri pentru ridicarea de locaşuri de rugăciune. Kollonich atrăgea atenţia ca aceşti „oaspeţi" să nu devină prea puternici, astfel încât să alunge „gazda" din casă.

În ceea ce-i priveşte pe unitarieni, aceştia ar fi fost prea puţini: unii în Ungaria Superioară, dar fără biserici şi fără dreptul de a-şi exercita cultul în mod public, iar alţii în Pécs (aceştia ar fi fost, conform opiniei lui Kollonich, aşa de ignoranţi, încât nu ar şti care e religia lor adevărată. Prin urmare, aceştia din urmă ar putea fi cu uşurinţă recuperaţi pentru „credinţa adevărată").

Evreii s-ar afla răspândiţi în întreaga Ungarie, ca o „buruiană spurcată care a prins rădăcini". Nu deţineau statut legal, dar se răspândiseră peste tot, obţinând statutul de toleraţi, fiind folositori societăţii.[103]

Preocupări pentru consolidarea uniaţiei în rândul românilor din Croaţia

În propunerile sale referitoare la orânduirea treburilor bisericeşti din noul Regat al Ungariei, Kollonich pomenea şi de episcopia unită de la Svidniţa, care considera că trebuie să fie supusă, din punct de vedere jurisdicţional, episcopiei latine de Zagreb. Dar episcopia de Svidniţa era supusă deja dinainte diecezei latine de Zagreb, şi aceasta încă de la întemeierea ei.

Între 1564-1572, aproximativ 40 de călugări sârbi ortodocşi din Bosnia (din zona Bihaci) s-au refugiat pe teritoriul croat, în regiunea Zumberak (la vest de Zagreb, azi în teritoriul de graniţă dintre Croaţia şi Slovenia), reconstruind o veche mănăstire pe dealul Marcia (aproape de localitatea Ivanicgrad). Au urmat apoi alte valuri de imigranţi ortodocşi, de această dată în cea mai mare parte de etnie română, provenind din aşa-numita zonă a „Valahiei Mici - **Mala Vlašca"** (în jurul localităţii Slavonska-Pozega din Slavonia Centrală, Croaţia). Aceşti imigranţi români, de confesiune ortodoxă, au fost organizaţi în unităţi militare de grăniceri, bucurându-se de un grad înalt de autonomie, sub conducerea unor cneji aleşi. În anul 1630 a fost întocmită prima constituţie a acestor unităţi grănicereşti, dovedind prin titlul ei **(Statuta Valachorum)** majoritatea etnică românească (abia spre sfârşitul secolului al XVII-lea, după recucerirea de către austrieci a centrului şi sudului Ungariei, vor sosi sârbii în număr mare în aceste regiuni, românii devenind minoritari).

În anul 1609, a fost înfiinţată o episcopie ortodoxă, cu reşedinţa în mănăstirea Marcia.[104]

---

103 Maurer, *op. cit.*, p. 276-277.

104 Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, (—*Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historislhe Studien*, vol. XI), Düsseldorf, 1976, p. 45.

Tendinţa autorităţilor habsburgice în cei 350 de ani de existenţă a unităţilor grănicereşti din Croaţia, Slovenia şi sudul Ungariei a fost slăbirea cât mai mult a autonomiei lor politice şi religioase. Din acest motiv s-a dus o politică oficială de încurajare a trecerilor la catolicism, chiar cu păstrarea ritului răsăritean.

Începutul a fost făcut în anul 1611, când un ieromonah sârb, Simion Vrattanya, conducătorul mai multor familii de imigranţi sârbi stabiliţi în regiunea Zumberak, şi-a exprimat intenţia de a se uni cu Biserica Romei. Episcopul latin de Zagreb i-a dat atunci biserica mănăstirii Marcia.[105] Apoi, papa Paul V l-a recunoscut, prin bula „Divinae Majestatis arbitrio" din 21 noiembrie 1611, prim episcop al uniţilor de rit grec, cu reşedinţa la Marcia, cu condiţia ca să fie vicar al episcopului latin de Zagreb. Împăratul Ferdinand II a confirmat, printr-o diplomă din 10 ianuarie 1612, înfiinţarea episcopiei.[106] Simion Vrattanya a fost hirotonit de către cardinalul Bellarmin, după ce depusese înaintea acestuia o mărturisire de credinţă catolică, obligându-se să-i rehirotonească pe toţi preoţii din subordinea sa.[107] Practic, locul eparhiei ortodoxe a fost luat de una unită.

Simeon a păstorit până în anul 1632. Însă a avut de înfruntat greutăţi din partea preoţilor şi a credincioşilor care erau potrivnici unirii religioase cu Biserica Romei. Urmaşii săi pe scaun au părăsit unirea, reluând legăturile canonice cu patriarhia de Ipek.[108]

Mai mult chiar, Gavriil Miakici (1663-1670) a fost hirotonit ca episcop în Moldova de către mitropolitul Sava.[109] Fiind implicat în conjuraţia magnaţilor maghiari, a fost depus din scaun de către împăratul Leopold I la 5 decembrie 1670.[110]

În locul său a fost numit, în anul 1671, Pavel Zorchich (Zorcici), considerat de Lacko drept adevăratul organizator al uniaţiei din Croaţia.[111] Acesta a depus un jurământ înaintea episcopului latin de Zagreb că va evita excesele lui Miakici (şi deci că va fi loial împăratului şi unirii cu Biserica Romei).[112] El a păstorit până în anul 1685. A primit din partea

---

105 Michael Lacko, *Die Union in Kroatien (1611)*, în Wilhelm de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (—*Orbis Academicus* - vol. III/4), München, 1963, p. 108.

106 Maurer, *op. cit.*, p. 496, nota 51 (care cuprinde anexa în limba latină a unui raport trimis de cancelarul aulic ungar Palffy reginei Maria Tereza, datat 7 iunie 1770, prin care dorea să demonstreze că jurisdicţia *in materiis mixtis* din districtul Sichelburg-Zumberac, Croaţia, aparţine de drept Cancelariei aulice ungare şi nu Deputaţiunii aulice ilirice). Maurer preia documentul din Nilles, *Die griechische-katholische Diözese Svydnitza*, în „Zeitschrift für katholische Theologie", Innsbruck, 1884, p. 830-835.

107 Lacko, *op. cit.*, p. 108-109.

108 Maurer, *op. cit.*, p. 496, nota 51; Lacko, *op. cit.*, p: 109:

109 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ed. II, 1994, p. 177; Maurer, *op. cit.*, p. 504, nota 57 (care conţine o scrisoare adresată de Leopold Kollonich episcopului latin de Zagreb la 19 mai 1686).

110 Maurer, *op. cit.*, p. 207 şi 496, nota 51 (în acelaşi document citat de mine la nota 106) De asemenea şi în scrisoarea semnată de Kollonich, pomenită la nota precedentă.

111 Lacko, *op. cit.*, p. 109-110.

112 Maurer, *op. cit.*, p. 496, nota 51.

Curţii titlul de episcop de Svidniţa (sau Svidnika), iar din partea autorităţilor papale pe acela de „Episcopus Plateensis in Beotia", deoarece întreaga regiune Zumberak purta, în documentele papale, numele de „Plateensis".[113]

În anul 1678 Kollonich, în calitate de preşedinte al **Camerei aulice ungare**, a făcut o inspecţie în Croaţia. A aflat de la episcopul latin din Zagreb, Petru Petretici, de planul acestuia de a şcoli tineri români de rit grec în seminarul latin din Zagreb, astfel ca aceştia să fie educaţi în ritul latin, căci doar aşa s-ar putea menţine unirea printre „grecii" din Croaţia. Kollonich a fost încântat, iar episcopul unit Pavel Zorcici a trimis şase tineri români în seminarul iezuit din Zagreb. Mai mult, Kollonich a plătit cheltuielile necesare întreţinerii acestor tineri timp de 3 ani, înfiinţând chiar o fundaţie în acest sens.[114] Este un alt argument pentru dovedirea faptului că în acea vreme, până la marea mutare înspre nord a sârbilor de după anul 1691, majoritatea populaţiei de rit „grec" din Croaţia era de origine vlahă sau română. De altfel, un misionar catolic, Rafael Levakovici, scria, pe la anul 1641, că în jurul localităţii Zagreb existau aproximativ 11 000 vlahi care aveau un voievod şi un episcop cu numele Maxim Petrovici.[115] Probabil a fost vreun predecesor al lui Gavriil Miakici.

La 28 aprilie 1682, Leopold I a donat domeniul fiscal Pribrici pentru înfiinţarea unui seminar în care să fie instruiţi tinerii „greci" în ritul lor.

La moartea lui Pavel Zorcici, Kollonich a intenţionat să numească în locul său pe fratele lui, anume Marcu Zorcici. Maurer spune că acesta era unul dintre cei 6 tineri „greci" care au fost instruiţi la Seminarul iezuit din Zagreb, pe cheltuiala lui Kollonich.[116] Cum acei tineri erau de neam român, înseamnă că episcopul Pavel Zorcici a fost, la rândul său, român.

Marcu Zorcici a fost hirotonit preot, după ritul grec, de către fratele său, în anul 1683. După ce Pavel a murit, Leopold I l-a numit pe Marcu episcop de Svidniţa. Dar datorită faptului că avea doar vârsta de 26 de ani, Kollonich a cerut, la 21 octombrie 1686, o dispensă de vârstă, în care arăta că Marcu era într-o aşa de mare măsură unit cu Biserica Romei, încât dorea ca să fie hirotonit de episcopi latini (de altfel, episcopi uniţi nici nu existau la acea dată în Imperiul Habsburgic). În aceeaşi cerere de dispensă, Kollonich mai amintea că Pavel fusese hirotonit la Roma de doi episcopi greci şi de unul latin. Numărul credincioşilor eparhiei ar fi fost de 40 000.[117]

Dar nu toţi credincioşii împărtăşeau convingerile tânărului Marcu. În Croaţia mai existau şi alte mânăstiri, pe lângă cea de la Marcia. Iar călugării dintr-una din ele, anume din mânăstirea Gomira, erau „schis-

---

113 Lacko, *op. cit.*, p. 109.
114 Maurer, *op. cit.*, p. 106.
115 Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 177.
116 Maurer, *op. cit.*, p. 207.
117 *Ibidem*, p. 208 şi nota 52 de la p. 498-499.

matici şi au trimis o deputaţiune la Leopold I, protestând împotriva numirii lui Marcu. Ba mai mult, ei cereau ca să fie numit ca episcop unul din călugării din mânăstirea lor. Dintr-o scrisoare trimisă la 27 aprilie 1686 de episcopul Marcu lui Kollonich, aflăm că monahii din mânăstirea Gomira erau români. Aceştia instigau pe credincioşi împotriva sa, ameninţându-l cu moartea, în cazul în care va merge la credincioşii români.[118]

Dar şi episcopul latin din Zagreb, Martin Bercovici, i-a trimis lui Kollonich o scrisoare (datată 8 aprilie 1686), în care făcea referire la faptele călugărilor români din mânăstirea Gomira. Bercovici afirma că motivul împotrivirii lor ar fi doar invidia, căci ei ar fi dorit ca să fie numit episcop unul dintre ei, ceea ce el nu recomanda, fiind cunoscut faptul că aceşti călugări români erau „schismatici" şi mai purtau pe deasupra corespondenţă cu episcopii din Turcia (adică cu Patriarhia de Ipek). Din acest motiv îl îndemna pe Kollonich să nu cedeze cererilor acestor călugări.[119]

Dintr-o altă scrisoare trimisă de Marcu Zorcici episcopului Kollonich la 19 mai 1686, aflăm că monahilor din mânăstirea Gomira li s-au alăturat şi cei din mânăstirea Lipovina (sau Lepavina). Călugării din ambele mânăstiri au ţinut la Lipovina un sobor în care au decis să nu-i recunoască pe preoţii hirotoniţi de episcopul Pavel Zorcici, pe motiv că ar fi fost rău hirotoniţi, că ar fi latinizaţi şi că ar aparţine unei secte numite „paveliste". La acelaşi sinod s-au ridicat împotriva seminarului din Zagreb, pe care l-au considerat izvorul tuturor relelor.[120]

Într-o altă scrisoare (nedatată) trimisă lui Kollonich, episcopul latin din Zagreb propunea ca să fie înlăturaţi conducătorii călugărilor români din cele două mânăstiri: Gomira şi Lipovina. Astfel aflăm că mânăstirea Gomira se afla în apropiere de localitatea Karlstadt, azi Karlovac, situată la aproximativ 60 km sud de Zagreb (de fapt mânăstirea Gomira se afla aproximativ la mijlocul distanţei dintre localităţile Kreuz-Krizevci şi Varazdin-Varajdin (aceasta din urmă la 18 km nord de Zagreb).[121]

În luna octombrie 1686, Kollonich îi scria episcopului Bercovici că a dispus arestarea conducătorilor celor două mânăstiri, anume Ioachim Sabbatovici şi Anton Agrinovici. Aceştia însă au trimis împăratului un memoriu împotriva sa şi a cardinalului Buonvisi, în care ar fi adus, scrie Kollonich, acuze false la adresa lor. Cu toate acestea, Leopold I a dispus eliberarea celor doi călugări.[122]

Marcu Zorcici a păstorit până în anul 1689. La începutul secolului următor, Kollonich scria papei despre un episcop numit de Leopold I pentru credincioşii uniţi din eparhia Svidniţa, fără să-i dea numele. A-

118 *Ibidem*, p. 208 şi nota 53 de la p. 499.
119 *Ibidem*, p. 208 şi nota 54 de la p. 499-500.
120 *Ibidem*, p. 209 şi nota 56 de la p. 501-502. Mânăstirea Lipovina avea legături cu Moldova. La 12 august 1650 domnitorul Vasile Lupu şi mitropolitul Varlaam (împreună cu sufraganii săi şi cu alţi boieri din divan) făceau o danie anuală mânăstirii Lipovina de 5000 aspri şi alţi 500 pentru cei care erau trimişi să ridice dania (cf. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 177). Se pare că episcopul Gavriil Miakici fusese înainte de hirotonie episcop la această mânăstire. Emanuel Turczynski arată că această mânăstire a fost înfiinţată în anul 1636 (*op. cit.*, p. 47).
121 Maurer, *op. cit.*, p. 210 şi nota 57 de la p 503.
122 *Ibidem*, p. 210-211 şi nota 58 de la p. 503-504.

cest episcop fusese numit de vreo 2-3 ani, dar încă nu fusese recunoscut de către Roma. De aceea, credincioşii din eparhia Svidniţa s-ar afla în mare pericol, fiind tentaţi să treacă sub ascultarea episcopilor „schismatici". Prin urmare, cerea papei ca să permită hirotonirea acestui episcop de către ierarhi latini, cu dispensa de a sluji după hirotonie în ritul grec. Kollonich mai arăta că acest episcop numit, dar neinstalat încă, a studiat filosofia, cunoştea bine latina şi limbile care se vorbeau în eparhia pentru care fusese numit de împărat. După ce ar fi hirotonit, ar putea sfinţi alţi preoţi în rit grec, care, mai târziu, vor putea deveni episcopi uniţi în părţile Tisei (deci la Muncaci), în Petrovaradin sau chiar în Transilvania. În încheierea scrisorii, cerea din nou permisiunea de a hirotoni trei episcopi pentru ritul grec.[123]

La 13 august 1701, Kollonich a primit permisiunea hirotonirii lui Gavriil Turcinovici ca episcop de Svidniţa de către episcopul de la Muncaci Iosif de Camillis şi de alţi doi episcopi latini. A păstorit până în anul 1707. Totodată, aflăm şi numele predecesorului lui Gavriil Turcinovici, anume Isaia Popovici.[124]

Maurer recunoaşte că istoria acestei eparhii de Svidniţa nu a fost una foarte îmbucurătoare pentru autorităţile catolice. Astfel, în anul 1731, un anume preot schismatic, Simion Filipovici, a produs dezordine în eparhie. A fost hirotonit de mitropolitul sârb de la Carloviţ. În anul 1735 a încercat să împiedice istalarea noului episcop unit Silvestru Ivanovici, însă fără rezultat. Patru ani mai târziu, Simion Filipovici (care îşi avea reşedinţa la mănăstirea Lipovina) a incendiat mănăstirea din Marcia şi i-a alungat pe călgării uniţi, episcopul Silvestru Ivanovici fiind nevoit să se refgieze pe domeniul său de lângă Krizevici.[125] Tot în timpul domniei împăratului Carol VI a fost numit episcop unit de Svidniţa, Teofil Pasici. Acesta a părăsit unirea şi, din acest motiv, a fost depus de împărat şi închis într-o mânăstire din Lvov.[126]

Preocupări pentru realizarea „unirilor" religioase din Slavonia şi Muncaci.

După cum s-a relatat mai sus, în documentul redactat în anii 1688-1689 şi intitulat **Opera de rânduire a Regatului Ungariei în probleme de status politici, cameralis et bellici,** Kollonich propunea şi convertirea epis-

123 Nilles. *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae s. Stephani*, Innsbruck, 1885, p. 725-728, apud Maurer, *op. cit.*, p. 378-379.

124 Maurer, *op. cit.*, p. 380, unde se trimite la Theiner, *Vetera Monumenta Slavorum meridionalium*, Zagreb, 1875, vol. II, nr. CCXLVI.

125 Lacko, *op. cit.*, p. 110. Datorită deselor lupte purtate între ortodocşi şi uniţi, autorităţile imperiale au decis, după 1755, ca mânăstirea Marcia să fie dată călugărilor latini din ordinul piariştilor (Turczynski, *op. cit.*, p. 114-115).

126 Maurer, *op. cit.*, p. 207 şi nota 51 (p. 497). Astfel, eparhia unită de Svidniţa s-a dezorganizat. La 17 iunie 1777, papa Paul VI a înfiinţat, prin bula „Charitas illa", o nouă episcopie unită, dar cu sediul la Krizevci. Cea mai mare parte a credincioşilor erau colonişti ruteni uniţi, sosiţi în Slavonia şi Croaţia din comitatul Zemplén din Ungaria de nord (cf. Lacko, *op. cit.*, p. 110-111).

copului sârb de la Belgrad la uniaţie şi numirea unui episcop unit la Muncaci.

De aceea, cu ocazia călătoriei sale la Roma pentru alegerea papei Alexandru VIII (instalat la 17 octombrie 1689), Kollonich s-a străduit să obţină permisiunea să hirotonească şi să instaleze doi episcopi uniţi în Ungaria, unul pentru Muncaci, iar cel de-al doilea pentru Slavonia.

Până la realizarea planului de convertire a ierarhului sârb de la Belgrad, Kollonich a înfiinţat în anul 1688 un vicariat unit pentru Slavonia şi Sirmium, cu sediul la mânăstirea Hopovo (nordul regiunii Sirmium) şi sufragan al episcopului latin de Sirmium (cu sediul în localitatea Diacovo, azi Dakovo din Slavonia Orientală, la cca 40 km sud de Osijek). Datorită opoziţiei patriarhului sârb Arsenie III Cernoievici, vicariatul de Hopovo a fost desfiinţat în anul 1706.[127]

Mai mult succes a avut în privinţa episcopului de Muncaci. Aici existaseră şi înainte o serie de episcopi uniţi ca, de exemplu, Vasile Tarasovici (1633-1640, 1641-1643, 1646-1648), apoi Petru Partenie Rotosinschi (+1665, ucenic de-al lui Vasile Tarasovici, hirotonit în anul 1651 la Alba Iulia de către Simion Ştefan, după care a stat până în anul 1664 la Ujgorod, căci la Muncaci rezida, cu sprijinul Sofiei Báthory, Ioanichie Zăican).

Timp de 25 de ani după moartea lui Petru Partenie Rotosinschi, uniaţia a avut mult de suferit în eparhia Muncaciului, datorită faptului că existau trei pretendenţi la ocuparea scaunului, unul susţinut de Sofia Báthory (văduva lui Gh. Rákóczy II), cel de-al doilea de împăratul Leopold I şi cel de-al treilea de Roma.[128] În anul 1686, mitropolitul Dosoftei al Moldovei l-a hirotonit ca episcop de Muncaci pe Metodie Rakoveţchi. Dar s-a stabilit în mânăstirea Uglea.[129]

Kollonich şi-a putut pune în aplicare planul de numire a unui episcop unit la Muncaci doar după ce această cetate a fost cucerită din mâinile soţiei lui Thököly, Elena Zrínyi, în ianuarie 1688, după cum s-a arătat mai sus.

Noul papă Alexandru VIII a ascultat rugămintea lui Kollonich şi l-a numit pe Iosif Camillis episcop pentru localitatea Muncaci (5 noiembrie 1689). Instalarea lui s-a făcut la 20 aprilie 1690. A păstorit până în anul 1707 când a murit la Prešov, fiind alungat din Muncaci de către Francisc Rákóczy II.[130]

IV. Kollonich - Director suprem al Camerei aulice din Viena (1692), preşedinte al Consiliului aulic (1694) şi primat al Ungariei (1695)

Pentru toate meritele pe care le-a câştigat în faţa Curţii în problemele politice, financiare şi bisericeşti, Leopold Kollonich a continuat să urce pe treptele ierarhiei sociale. În anul 1692 i-au fost încredinţate finanţele tuturor ţărilor aflate sub stăpânirea dinastiei de Habsburg.

---

127 Lacko, *op. cit.*, p. 110; Turczynski, *op. cit.*, p. 56;

128 Idem, *Die Union von Uzhorod*, în Wilhelm de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (= *Orbis Academicus* - vol. III/4), München, 1963, p. 125.

129 Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 190.

130 Lacko, *Die Union von Uzhorod*, p. 126.

Astfel, Kollonich a revenit la o veche îndeletnicire de-a sa. În această funcţie a reuşit să facă mai multe economii, să asigure resurse financiare pentru armata imperială care continua războiul din Balcani. La începutul anului 1694 a fost chemat de împărat ca prim consilier al său (adică preşedinte al **Consiliului aulic secret**). A deţinut această funcţie până la decesul lui Leopold I.[131]

La 18 februarie 1695 a murit, la o vârstă de 97 an, primatul Ungariei şi arhiepiscopul de Strigonium, Gh. Szecsenyi. La 14 iulie, Kollonich a fost numit de împărat în funcţia de primat al Ungariei, devenind acum conducătorul treburilor bisericeşti din Regatul Ungar şi **de jure**, nu doar **de facto**. La 11 septembrie a fost confirmat şi de papa Innocentiu XII.[132]

În această funcţie, Kollonich s-a putut dedica într-o mai mare măsură problemelor bisericeşti din Ungaria. A arătat o deosebită preocupare faţă de Seminarul înfiinţat de predecesorul şi naşul său de botez Petru Pázmán la Viena. A continuat persecutarea confesiunilor protestante. Astfel, în anul 1701 l-a determinat pe împărat să dea o lege prin care libertatea religioasă era restrânsă doar la teritoriile care făcuseră parte în anul 1681 (când a avut loc dieta de la Sopron) din Regatul Ungar. Prin urmare, protestantismul era interzis în noile teritorii cucerite după anul 1683, precum şi în vechile regiuni de la graniţa cu Imperiul Otoman. În virtutea acestei noi legi, au fost alungaţi predicatorii protestanţi din localităţile Pápa, Veszprém, Alba Regală (Székesfehérvár). Arhiepiscopul de Calocea, Paul Szecsenyi, a poruncit întemniţarea episcopului calvin din Veszprém, Samuel Hodosy, la Székesfehérvár, apoi la Strigonium. Kollonich l-a ameninţat că dacă nu va promite că va părăsi Ungaria, lăsându-şi toate bunurile în ţară, va fi condamnat ca sclav pe galeră. La insistenţa statelor protestante apusene, episcopul Hodosy a fost eliberat.[133]

Kollonich i-a urmărit şi pe alţi predicatori protestanţi, mai ales pe cei cu studii superioare în Germania. Pe M. Christianus Krumbholcz (născut în anul 1663 şi ajuns în anul 1690 pastor în Bratislava) l-a silit să părăsească Ungaria în anul 1696. Respectivul pastor luteran a plecat la Dresda, apoi la Hamburg, unde a slujit mai departe ca predicator protestant.[134]

Din lucrarea pastorului luteran din Caşovia, J. S. Klein, aflăm că Leopold Kollonich obişnuia să-i urmărească pe oamenii de cultură protestanţi până şi în cele mai neaşteptate locuri. Astfel Georgius Fridericus Schnaderbach (născut în anul 1669, cu studii între anii 1686-1690 la Wittenberg, Leipzig şi Rostock) a scăpat de arestarea sa doar mulţumită unei boli. Aflând cardinalul Kollonich că acest tânăr de marcă se afla la Viena, l-a căutat în anul 1692 chiar şi în casa în care obişnuiau protestanţii să se adune la agape. Fiind bolnav de gripă în acea zi, Schanderbach nu a putut

131 Gertrud Gerhartl, *Kardinal Leopold...*, p. 200; Maurer, *op. cit.*, p: 325-345.
132 Maurer, *op. cit.*, p. 346-347.
133 *Ibidem*, p. 362.
134 J. S. Klein, *op. cit.*, p. 171:

fi arestat. Dar Kollonich le-a poruncit soldaților să-l caute și mai departe și să-l aresteze, oriunde l-ar găsi, și apoi să-l trimită ca sclav pe galere.[135]

Leopold Kollonich și uniația românească din Transilvania

Însă fapta căreia s-a dedicat cel mai mult în acea vreme a fost realizarea uniației din Transilvania. Precum am arătat mai sus, cu prilejul alegerii, în toamna anului 1689, a papei Alexandru VIII, Kollonich s-a străduit să hirotonească și să instaleze doi episcopi uniți în teritoriile nou cucerite din Ungaria, unul în Slavonia, iar cel al doilea la Muncaci. Nu a avut succes decât parțial, reușind hirotonirea lui Iosif de Camillis ca episcop unit pentru eparhia Muncaciului. Cu acel prilej, i-a dat lui Camillis instrucțiuni pentru viitor, pomenindu-i și de mitropolia de la Alba Iulia și îndemnându-l să încerce atragerea românilor ardeleni la uniație.[136]

Camillis a colaborat strâns cu Leopold Kollonich. Cunoscând soarta ortodocșilor din nordul Ungariei, dar în special a clerului, cei doi au gândit o nouă strategie pentru atragerea ortodocșilor la uniație — aceea a eliberării clerului de sarcinile iobăgești. În urma intervențiilor lui Kollonich, împăratul Leopold I a dat la 23 august 1691 o importantă diplomă, prin care preoții care s-au unit sau se vor uni cu Biserica Romei dobândeau scutirea de dări și de celelalte sarcini iobăgești, precum și teren pentru biserici, școli și cimitire. Împăratul își exprima nădejdea că alături de ruteni se vor converti la catolicism și celelalte popoare de sub stăpânirea sa.[137]

Camillis a urmat sfatul lui Kollonich de a se interesa de românii ortodocși din Transilvania. A cerut permisiunea autorităților ardelene de a răspândi printre români ideea unirii cu Biserica Romei. Dieta de la Tg. Mureș din 19 decembrie 1693 - 6 ianuarie 1694 a respins însă cererea lui Camillis.[138]

Prin urmare, episcopul de Muncaci și-a îndreptat atenția asupra românilor din comitatele de margine ale Transilvaniei. A numit un vicar pentru Bihor (pe ieromonahul Isaia), iar în anul 1695 s-a deplasat personal în această regiune, cerând Congregației marcale de aici, pe baza diplomei imperiale din 23 august 1691, scutirea preoților care se vor uni cu Biserica Romei. Intervenția lui Camillis a avut succes, adunarea comitatului aprobând scutirea preoților români care dovedeau că aparțin de eparhia Muncaciului.[139] Dar măsura nu a dus la trecerea românilor la uniație, ba mai mult, vicarul Isaia a fost ucis la mânăstirea Bixad în anul 1701, datorită prozelitismului său uniat.[140]

---

135 *Ibidem*, p. 363-365.

136 A. Hodinka, *A muncacsi görögkatholikus püspökség okmanytara*, I, Budapesta, 1911, p. 287, apud Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, Partea I, 1697-1751, ed. II (= revista „Perspective", an. XVII, nr. 65-68), p. 92, nota 113.

137 Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, p. 91.

138 *Monumenta comitiala Regni Transylvaniae*, vol. XXI, Budapesta, p. 163, apud Pâclișanu, *op. cit.*, p. 92.

139 Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. II, p. 533.

140 *Ibidem*.

În acelaşi timp, Kollonich i-a însărcinat pe călugării iezuiţi aflaţi în Transilvania, să îndemne clerul Bisericii Ortodoxe să primească unirea cu catolicismul. În acest scop a cerut să fie alcătuit „un catalog al erorilor grecilor", în total găsindu-se 40 de „greşeli şi abuzuri" ale ortodocşilor.[141] Acest catalcg a fost dat misionarilor iezuiţi din Transilvania şi Ungaria.

În condiţiile confesionale din Trnsilvania, unirea românilor cu Biserica Romei ar fi avut ca rezultat nu doar întărirea Bisericii Catolice, dezorganizată în cei peste 100 de ani de dominaţie calvină, ci şi consolidarea stăpânirii habsburgice în Principatul Transilvaniei. De aceea, realizarea uniaţiei din Ardeal a devenit, în acelaşi timp, şi politică de stat.

Mai întâi, Curtea de la Viena a cerut stărilor protestante din Transilvania să aprobe unirea românilor cu Biserica Romei. La răspunsul negativ al acestora, dat de cancelarul ardelean Nicolae Bethlen şi de guvernatorul Ştefan Bánffy în conferinţa ministerială convocată de cancelarul aulic Kinski în toamna anului 1697, împăratul Leopold s-a văzut nevoit să emită la 14 aprilie 1698 o rezoluţie, prin care permitea trecerea românilor la oricare din cele patru confesiuni recepte din Ardeal, acordându-le şi scutirile de care se bucura acea confesiune cu care s-ar fi unit. Rezoluţia mai asigura românilor libertatea de a nu se uni cu nici una din confesiunile din Ardeal, rămânând în aceeaşi situaţie juridică. Totodată, se specifica doar o singură condiţie pentru unirea cu Biserica Romei - recunoaşterea primatului papal.[142]

Dat fiind că în condiţiile date, autorităţile nu puteau întreprinde mai mult pentru realizarea unirii, Leopold Kollonich a luat problema în mână, tipărind un **manifest de unire**, datat 2 iunie 1698 şi adresat preoţilor români,[143] oferindu-le protecţia sa dacă se vor uni cu Biserica Catolică, primind cele patru puncte florentine. Deosebirea între rezoluţia imperială şi manifestul emis de Kollonich este foarte importantă. Ambele ofereau aceleaşi avantaje materiale în schimbul trecerii la Biserica Romei, însă condiţiile de unire difereau. Rezoluţia imperială prevedea împlinirea doar a unei condiţii pentru acordarea acestor privilegii, pe când manifestul tipărit de Kollonich prevedea recunoaşterea celor patru puncte florentine. De aceea, clerul românesc a primit ca bază pentru tratativele de unire rezoluţia din 14 aprilie şi nu manifestul lui Kollonich din 2 iunie.[144] Acest fapt este demonstrat şi de diferenţa dintre textul românesc şi cel latin al **Cărţii de mărturie** datat 7 octombrie 1698 (dar despre care Silviu Dragomir a dovedit că a fost conceput după anul 1699[145]).

Scutirea clerului românesc în cazul în care se va uni cu Biserica Romei a fost reconfirmată de diploma imperială din 16 februarie 1699.[146]

---

141 Nilles, *op. cit.*, p. 116-121.

142 Ştefan Lupşa, *Biserica ardeleană şi „unirea" în anii 1697-1701*, Bucureşti, 1948, p. 17. Textul latin la Nilles, *op. cit.*, p. 195.

143 Nilles, *op. cit.*, p. 196-198.

144 Ştefan Lupşa, *op. cit.*, p. 18.

145 Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania şi unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, Bucureşti, 1963, p. 28-54.

146 Nilles, *op. cit.*, p. 224-227.

Este important de observat că textul acestei diplome nu prezintă unirea ca înfăptuită, ci pe cale de realizare. Pe de altă parte, istoricul Ştefan Lupşa atrage atenţia asupra faptului că aceeaşi diplomă nu se cunoaşte după vreun text original, semnat de împărat la 16 februarie 1699, ci doar după o copie autentificată de Kollonich la 28 februarie 1699. Pe de altă parte, doar două acte ulterioare fac referire la această diplomă imperială, anume înştiinţarea din data de 26 septembrie 1699 făcută clerului românesc despre restricţiile votate de dietă la 23 septembrie[147] şi protestul semnat de Atanasie la 30 septembrie 1699 împotriva anchetei ordonată din nou de dieta din toamna acelui an[148] (acest din urmă protest fiind bazat pe rezoluţia din 14 aprilie 1698, pe diploma din 16 februarie 1699 şi pe o a doua diplomă emisă la 28 februarie 1699). Totodată, nici un act imperial ulterior nu pomeneşte acestă diplomă (anume decretele din 26 august şi 12 decembrie 1699, cele din 19 martie 1701 şi 12 decembrie 1701), toate făcând referire doar la rezoluţia din 14 aprilie 1698. Aceste considerente l-au convins pe Lupşa de faptul că diploma I Leopoldină ar fi fost emisă de Kollonich, împăratul tolerând această abuzare de numele său.[149]

Cu toate aceste promisiuni, clerul românesc nu era atras să-şi părăsescă **Legea strămoşească.** Anchetele din cursul anului 1699 arată că foarte puţini preoţi erau dispuşi să accepte primatul papal, şi că întregul cler respingea în totalitate unirea în condiţiile puse de Kollonich, prin acceptarea celor patru puncte.[150] Apoi nici Atanasie nu lăsa destule impresii că ar fi un aderent convins al unirii religioase, mai ales datorită contactelor sale cu domnul Constantin Brâncoveanu şi cu mitropolitul Teodosie al Ţării Româneşti. Iar la 20 noiembrie 1700, Atanasie a republicat prin guvern, scutirea de dări acordată clerului românesc la 9 aprilie 1638 de către principele Gheorghe Rákóczy I, cu condiţia ascultării mitropolitului român de superintendentul calvin.[151]

Planul autorităţilor habsburgice de unire a românilor ardeleni cu Biserica Romei părea periclitat. De aceea s-a luat măsura convocării lui Atanasie la Viena şi a convertirii sale cu mijloacele mai tari ale Curţii.

Ajuns la Viena la 5 februarie 1701, Atanasie a fost supus unui proces, numit de istoriografia iezuită drept proces informativ pentru confirmarea lui Atanasie ca episcop unit. Mitropolitului român i-au fost aduse 22 de acuze,[152] care au fost astfel formulate încât să nu-i lase decât două alternative: pierderea totală sau îmbrăţişarea unirii. Rolul lui Kol-

147 Ioan Lupaş, *Documente istorice transilvane*, vol. I, Cluj, 1940, p. 478-481.

148 Nilles, *op. cit.*, p. 241-242.

149 Ştefan Lupşa, *op. cit.*, p. 25-28.

150 Ştefan Meteş, *Românii din ţinutul Haţeg, jud. Cojocna şi scaunul Mureş faţă de unirea cu Roma (1699)*, în „Renaşterea", Cluj, 1947. nr. 20-23, 29-30 şi 35-40; *Românii din Ţara Bârsei, a Făgăraşului şi Trei Scaune şi unire cu Roma*, în „Mitropolia Ardealului", an. VIII, 1963, nr. 1-3. p. 109-130.

151 Ştefan Lupşa, *op. cit.*, p. 69, unde trimite la Petru Bod, *Brevis Val. Tr. i. hist.*, litogr. Cluj, 1890, II, §8, p. 195-196. Textul diplomei din 1638 la Ion Lupaş, *op. cit.*, p. 194-198.

152 Nilles, *op. cit.*, p. 259-262.

lonich în aceste demersuri reiese şi numai din faptul că era în fruntea completului de judecată.[153]

Târguiala dintre Atanasie şi autorităţi a durat până la 19 martie 1701, când împăratul Leopold a semnat patru acte: decretul de confirmare a lui Atanasie ca episcop unit[154]; ordinul către tezaurul Apor pentru instalarea lui Atanasie; ordinul către **Camera imperială** să-i plătească lui Atanasie o leafă anuală de 4 000 florini; şi diploma a doua leopoldină.[155] Trebuie subliniat faptul că prin cel dintâi act, mitropolia românească din Transilvania a fost desfiinţată, vlădicul român purtând de acum înainte doar titlul de episcop. Pe de altă parte, tot prin acest decret de confirmare, Atanasie şi urmaşii săi pe scaunul vlădicesc din Ardeal au fost supuşi jurisdicţiei arhiepiscopului de Strigonium. Iar prin diploma a doua leopoldină, ierarhii români ardeleni urmau să asculte de un teolog iezuit numit de împărat sau de primatul Ungariei. Totodată, i se interzicea episcopului român din Ardeal orice corespondenţă cu domnitorul Ţării Româneşti.

Cardinalul Kollonich a socotit însă potrivit să-i dea teologului iezuit o instrucţiune specială,[156] în care să-i prezinte, în 14 puncte, îndatoririle sale pentru viitor. Astfel, conform voinţei lui Kollonich, telogul iezuit avea în primul rând menirea să înlăture din Biserica românească erorile care au pătruns în cei peste 100 de ani de stăpânire calvină. Trebuia să aibă grijă ca domnitorul de la Bucureşti şi autorităţile eretice (citeşte calvine) din Transilvania să nu comploteze împotriva unirii. Urma apoi să-l instruiască pe episcop în ale credinţei şi moralei; să-l atenţioneze în cazul în care ar încălca cele promise la Viena, iar „Eminenţei sale Domnului Cardinal să-i scrie adeseori, ca unui arhiepiscop al episcopului românesc, care este starea episcopului şi a clerului“ (punctul 4). Teologul iezuit mai urma să-l însoţească pe Atanasie şi pe urmaşii acestuia în vizitele pastorale. Apoi trebuia să fie de faţă la toate sinoadele Bisericii româneşti din Ardeal, să fixeze ordinea de zi a acestora. Kollonich îl îndemna pe teolog ca să explo'ateze eventualele neînţelegeri dintre cler şi ierarh, ţinând întotdeauna partea clerului, ca să evite astfel să se formeze în sânul acestuia un curent de opinie împotriva sa. Toate cărţile tipărite de Biserica românească urmau să fie cenzurate mai întâi de către teolog. Acesta trebuia să interzică folosirea de către preoţii români a cărţilor tipărite dincolo de munţi. Corespondenţa episcopului român cu domnul Ţării Româneşti era interzisă, teologul urmând ca să supravegheze toate scrisorile care soseau sau plecau de la episcopie.

La 24 martie 1701, Atanasie a fost rehirotonit preot, iar a doua zi Kollonich şi episcopii de Győr şi Nitra l-au rehirotonit episcop, dându-i şi un lanţ de aur cu medalionul împăratului şi titlul de consilier imperial.

153 *Ibidem*, p. 258.
154 *Ibidem*, p. 289-290.
155 *Ibidem*, p. 292-301.
156 *Ibidem*, p. 309-313.

În schimb, a fost nevoit să semneze la 7 aprilie 1701 un reversal,[157] numit de Nicolae Iorga drept „cel mai înjositor act public săvârșit până atunci de vreun vlădică românesc".[158] În 16 articole, Atanasie s-a declarat, printre altele, supus până la moarte papei de la Roma și **mitropolitului** de la Strigonium. Promitea că va rehirotoni întregul cler românesc din Ardeal, așa cum a fost și el rehirotonit la Viena de către mitropolitul său din Esztegom. „Pe teologul, și sfetnicul, popa roman-catolic îl primesc, ca un părinte dătătoriu de sfat, fără care, adunare, de sobor, nu voi ținea, (...) nici nu voiu părăsi dojeneala teologului meu, bucuros le voi primi și orice va giudeca teologul, în biserica noastră rumânească, să se îmbuneză oi îmbuna".

Situația umilitoare în care a ajuns Biserica românească din Transilvania în urma călătoriei lui Atanasie la Viena a fost sesizată și de corifeii uniți ai Școlii Ardelene. Astfel, Samuil Micu scria indignat că prin actele emise la Viena „autoritatea episcopului românesc foarte ciontă, iară puterea teologului întru atâta se lățește, cât episcopul se poate zice a fi numai vicarul teologului. Mult au stătut iezuiții de episcopul Atanasiu, ca să le iscălească acele instrucții, ci episcopul nicidecum n-a vrut a le iscăli, că a cunoscut măiestria iezuiților (...). Așa românii mai demult într-un chip, acum altminterea au fost asupriți".[159] Chiar și cronicarul calvin contemporan Mihail Cserei era conștient de modul în care autoritățile din Viena, și în special Kollonich, au smuls de la Atanasie declarația de unire: „Și mergând (Atanasie) la Viena, de la cardinalul Kollonich cu mare cinste s-au primit și i-au aruncat un lanț de aur de grumaz. Aceasta i-a fost toată mergerea înainte, că tocmai precum lucră dracul, de caută voia omului până ce îl aduce la păcat, apoi îl poartă pe unde vrea, așa au făcut și cu vlădicul, până când l-au apucat în cursă; pentru că popistașii cu toată sfiala îl cinsteu până atunci, iar după aceea i-au luat toată ocârmuirea din mână, și este un iezuit lângă dânsul pururea, fără de a cărui scire și voiă nici o carte poate scrie cuiva. Bucuros s-ar lăsa de unire ca aceasta, dar nu-l lasă".[160]

Cardinalul Kollonich s-a preocupat și în anii următori de soarta Bisericii ardelene. Când Atanasie a primit de la mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei scrisoarea plină de amărăciune, prin care era anunțat că a fost afurisit de către patriarhul Calinic al Constantinopolului, Kollonich a trimis la București o scrisoare plină de invective, numindu-l pe mitropolitul Teodosie „slujitorul și codoșul Satanei" și declarându-i că nici el și nici domnitorul Constantin Brâncoveanu nu au nici o autoritate politică și bisericească în Transilvania.[161]

157 *Ibidem*, p. 281-286. Traducerea românească, făcută tot atunci, a fost descoperită la Budapesta de Nicolae Densușianu în anul 1879. Se află publicată la George Popovici, *Uniunea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj, 1901, p. 152-159.

158 Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii române*, vol. II, 1908, p. 29.

159 Samuil Micu la Cipariu, *Acte și fragmente*, Blaj, 1855, p. 88.

160 Mihail Cserei în *Cronica* lui Șincai pe anul 1701.

161 Scrisoarea mitropolitului Teodosie și cea de excomunicare de către patriarhul ecumenic Calinic se află în lucrarea iezuitului Andreas Freyberger, *Historica*

Ultimii ani de viaţă ai lui Leopold Kollonich

Sfârşitul vieţii lui Kollonich a fost tulburat de revoluţia lui Francisc Rákóczy II începută în anul 1703. Apoi, în anul 1705, împăratul Leopold I, căruia îi datora toată autoritatea şi influenţa pe care a deţinut-o în viaţa politică şi bisericească a Ungariei şi a Imperiului Habsburgic, a murit.

Kollonich l-a urmat doar după doi ani, la 20 ianuarie 1707. Două zile după deces a fost înmormântat în cripta bisericii iezuite Sf. Ana din Viena. Apoi, la 7 aprilie osemintele i-au fost transportate la Bratislava şi depuse în catedrala oraşului. De aici, opt pateri iezuiţi i-au purtat sicriul spre biserica iezuită San Salvador, fosta catedrală protestantă răpită de vigurosul Kollonich la 18 iulie 1672 cu ajutorul a 400 soldaţi. În această biserică îşi doarme până azi somnul de veci, sub un epitaf în care este preaslăvit pentru zelul cu care a luptat împotriva turcilor, evreilor, schismaticilor (citeşte: ortodocşilor) şi ereticilor (citeşte: protestanţilor).[162]

Aceasta este, pe scurt, biografia unuia dintre cei mai influenţi oameni de stat ai Imperiului Habsburgic de la sfârşitul secolului al XVII-lea. A ştiut să îmbine interesele bisericeşti cu cele de stat, susţinând în toate actele sale poziţia Curţii imperiale, ba, mai mult, îndrumându-i şi determinându-i, nu de puţine ori, strategia politică şi religioasă. Dar dintre toate realizările sale, putem spune că doar una singură a dăinuit până azi, anume Biserica Unită din Transilvania.

La puţini ani după înfiinţarea acesteia, istoricul iezuit Freyberger susţinea că unirea unei părţi a românilor ardeleni cu Biserica Romei ar fi, nici mai mult, nici mai puţin, „lucrarea îndurării divine", de care s-au îngrijit trei „îngeri păzitori", anume împăratul Leopold I, cardinalul Kollonich şi generalul Rabutin.[163] Într-adevăr, Biserica Unită a luat fiinţă prin intervenţia hotărâtă a acestor trei bărbaţi, însă mijloacele folosite pentru atingerea scopului nu au fost însă defel îngereşti. La acordul împăratului s-au adăugat strategia şi uneltirile lui Kollonich, căruia i-a stat la dispoziţie forţa armată aflată sub comanda generalului Rabutin.

În anul 1963, Octavian Bârlea, cunoscutul istoric unit de la München, scria: „Intervenţia cardinalului Kollonich pentru protejarea Unirii are nevoie de o explicaţie. El a considerat-o ca o datorie de păstor. Fiind primate al Ungariei şi al provinciilor ataşate, purtând titlul de **Legatus natus** pentru ţările care fuseseră alăturate regatului maghiar, şi, fiind înzestrat din partea Romei, datorită funcţiei pe care o avea ca arhiepiscop de Strigonium (Esztergom), cu împuterniciri speciale, el s-a simţit obligat să le acorde uniţilor în toate, bunăvoinţa şi protecţia sa. Românii înşişi au considerat această protecţie ca o favoare şi l-au rugat pe cardinal, cu recunoştinţă, să-i ocrotească şi pe mai departe".[164]

---

relatio unionis Walachicae cum Romana Ecclesia, editată de Ioan Chindriş, p. 131-141. Răspunsul lui Kollonich din 5 iulie 1702 se află la p. 143-145.

162 Maurer, *op. cit.*, p. 403-404.

163 Andreas Freyberger, *Historica relatio unionis Walachicae cum Romana Ecclesia*, ediţie bilingvă îngrijită de Ioan Chindriş, Cluj-Napoca, 1996, p. 28-29.

164 Octavian Bârlea, *Die Union der Rumänen*, p. 149. Lucrarea a apărut în volumul coordonat de Wilhelm de Vries, *Rom und die Patriarhate des Ostens*, Frei-

După cum s-a putut vedea din acestă scurtă biografie a cardinalului Kollonich, contribuţia pe care a adus-o la realizarea uniaţiei ardelene nu se datorează conştiinţei sale de păstor al Bisericii lui Hristos, ci unei strategii bine conturate, pe care a urmat-o consecvent în întreaga sa activitate. Conform opiniei lui Leopold Kollonich, consolidarea imperiului condus de dinastia habsburgică nu se putea realiza decât prin promovarea centralismului austriac şi a contrareformei. De aceea a militat împotriva tendinţelor naţionale ale popoarelor din imperiu (chiar şi împotriva celor maghiar şi croat, din sânul cărora provenea) şi a sprijinit lăţirea Bisericii Catolice, în detrimentul celorlalte confesiuni. Nici un mijloc nu i s-a părut a fi lipsit de utilitate, nici chiar uciderea sau vinderea ca sclavi pe galere a celor de altă conştiinţă religioasă. Furia inchizitorială a lui Kollonich i-a lovit mai întâi pe credincioşii protestanţi din Regatul restrâns al Ungariei (de până la 1690), reuşind stârpirea aproape în întregime a confesiunilor protestante din vestul Ungariei de azi şi din Slovacia. Apoi, după înaintarea armatelor habsburgice în teritoriile aflate sub ocupaţie turcească, Kollonich şi-a îndreptat atenţia asupra majorităţii locuitorilor acatolici de aici, anume ortodocşii, continuând politica contrareformei împotriva acestora. Timpurile i-au fost însă de această dată mai puţin favorabile, războiul turco-austriac şi apoi răscoala curuţilor împiedicându-l să folosească mijloacele dure aplicate împotriva protestanţilor. În locul acestora a utilizat diplomaţia, şantajul şi jocul cu promisiuni, fiind ajutat, în Transilvania, atât de situaţia materială grea în care se afla clerul românesc, cât şi de personalitatea slabă a ierarhului de aici, Atanasie Anghel. Şi, nelipsit de importanţă: convertirea acestuia a avut loc la Viena, în martie-aprilie 1701, şi a fost obţinută în urma unui proces inchizitorial, al cărui preşedinte nu a fost nimeni altul decât cardinalul Kollonich, care i-a prezentat lui Atanasie doar două alternative: de a accepta unirea sau de a fi judecat şi întemniţat.

Aşadar, Kollonich nu a sprijinit „unirea religioasă" din Transilvania datorită îngrijorării, în calitatea sa de păstor al Bisericii lui Hristos, pentru mântuirea sufletelor românilor ardeleni, nici din milă pentru situaţia lor economică grea. Dimpotrivă, înfiinţarea Bisericii Unite din Ardeal este o înfăptuire a strategiei, a cărei aplicare începuse cu 30 de ani mai devreme, de a stârpi confesiunile acatolice din Imperiul Habsburgic şi de a pune la picioarele Curţii un stat cât se poate de centralizat. Iar în înfăptuirea acestei strategii, românii ardeleni nu au fost decât o unealtă, chiar dacă ei nu şi-au dat seama de acest lucru.

Asist. drd. PAUL BRUSANOWSKI

burg-München, 1963; iar în ediţia a doua, împreună cu traducerea românească, în revista „Îndreptar", an. XIII, 1990, nr. 49-50.

O VECHE CARTE DE ARHEOLOGIE A VECHIULUI ŞI NOULUI TESTAMENT ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română reprezintă cel mai important fenomen din istoria culturii româneşti în Evul Mediu. Posibilităţile ce s-au deschis culturii româneşti de pe urma acestui act de cultură şi urmările lui sunt de-a dreptul covârşitoare şi inestimabile.

Cartea la care vom face referire aparţine unei „perioade de tranziţie" a alfabetului chirilic spre cel latin, care corespunde în Ţările române cu deceniile 4-6 ale secolului al XIX-lea. Reducerea numărului de semne grafice folosite în scrierea româno-chirilică apropia alfabetul chirilic de la noi de numărul semnelor alfabetului latin, uşurând stabilirea corespondenţei între cele două alfabeturi. Astfel, scrierea de tranziţie întrebuinţează deopotrivă slove şi litere, adică semne din alfabetul chirilic şi latin.[1]

În secolele XVII-XIX difuziunea ştiinţei de carte, a scrisului în societatea românească, a cuprins arii demografice largi, contribuind în mare măsură la ridicarea culturală a poporului român. Înmulţirea numărului şcolilor care pătrund acum până în lumea satelor, expansiunea tiparului, sporirea activităţilor care solicitau tot mai mult mânuirea scrisului au asigurat scrierii româno-chirilice o extensiune cum nu mai cunoscuse până atunci.[2] Ea era rezultatul secolelor XVI-XVIII ale epocii de Renaştere şi Reformă, o epocă a Umanismului şi Iluminismului care a avut implicaţii în toate compartimentele societăţii. Cultura scrisă nu rămâne în afara acestor înnoiri; ea pătrunde până în mediile sociale de jos fiind susţinută mai cu seamă de Biserică şi de activitatea ei.[3]

Alături de cancelariile domneşti, mânăstirile continuă o activitate „scripturistică" mai veche, chiliile călugărilor devenind adevărate ateliere de scriere, traducere şi copiere. Întâlnim, astfel, caligrafi pricepuţi, buni mânuitori ai condeiului, în mânăstirile din Moldova: Neamţ, Voroneţ, Putna, Bistriţa, Dragomirna; din Ţara Românească de la Tismana, Snagov, Sinaia, Dealu, Cozia, Cernica, pentru ca în Transilvania să găsim o puternică activitate scrisă la Prima Şcoală românească de pe lângă Biserica „Sf. Nicolae" din Şcheii Braşovului. În fondul de carte al acestei

1 Nicolae Edroiu, *Paleografia româno-chirilică*, Fundaţia culturală „Cele trei Crişuri", Oradea, 1995, p. 129.

2 Idem, *Ibidem*, p. 117.

3 Vezi *Bibliografia Românească Veche*, I-IV, Bucureşti, 1903-1944 şi M. Tomescu, *Istoria cărţii româneşti de la începuturi până la 1918*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, p. 23-49.

școli s-a găsit și această carte, a abatelui Fleury: **„Obiceiurile israelitenilor și ale creștinilor“**, tradusă din grecește de egumenul Eufrosin Poteca și tipărită la București în anul 1845, pe care încercăm să o redăm tezaurului teologic, măcar în parte, deoarece aduce în atenția cititorului modern apariția și dezvoltarea creștinismului în societatea iudaică văzută comparativ cu cea greacă și romană.

Pentru a înțelege apariția acestei traduceri trebuie să înțelegem contextul cultural al primei jumătăți de secol XIX, activitatea prodigioasă a marelui învățat Eufrosin Poteca și influența politică a Revoluției franceze asupra spiritului românesc.

Primele decenii ale secolului XIX se caracterizează printr-o adevărată înnoire culturală a întregii societăți românești.[4] În Moldova, mitropolitul Veniamin Costachi a fost un adevărat restaurator și îndrumător al școlilor bisericești și laice cu o bogată activitate social-pastorală și editorială. Cuvintele scrise de el în testamentul său marchează mentalitatea începutului de secol: „Tot ce mi-a stat în putință am făcut, și cu fapta, ca să sporesc și sufletește și materialicește înflorirea Bisericii și a Patriei“.[5]

În Țara Românească un rol deosebit în promovarea culturii l-a avut, pe lângă mitropolitul Grigorie Dascălul, mitropoliții Dionisie Lupu și Neofit, fost episcop al Râmnicului, episcopii Chesarie al Buzăului și Ilarion al Argeșului.[6]

Deși nu s-a remarcat ca și mitropolitul Grigorie, de mitropolitul Neofit se leagă publicarea acestei cărți în anul 1845, la București. Despre el avem puține date: știm că a condus treburile Mitropoliei în timpul surghiunului mitropolitului Grigorie, apoi a ajuns mitropolit între anii 1840-1849. De notat faptul că au apărut cele două Seminarii Teologice, la București 1836 și la Râmnic 1837, sprijinite de arhiereul Neofit.[7]

În Transilvania Biserica Ortodoxă avea de luptat cu asupririle ce veneau din partea Curții imperiale din Viena, dar și din partea Bisericii unite, care se bucura de sprijinul autorităților de stat, tocmai în scopul dezbinării poporului român.[8] Dar în Maramureș, Banat și Bihor, Biserica Ortodoxă s-a dezvoltat în împrejurări dificile având de înfruntat nu numai autoritățile habsburgice ci și prozelitismul altor confesiuni.

Pe lângă lucrările ierarhilor cărturari ai acestui început de secol XIX, o serie de profesori și preoți s-au remarcat prin preocupările lor culturale. Un loc de cinste îl ocupă arhimandritul Eufrosin Poteca, autor de lucrări filosofice și teologice, profesor la Colegiul Sfântul Sava din

---

4 Vezi Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Manual pentru Seminariile Teologice, Ediția IV, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 348-366.

5 Vezi Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Op. cit.*, p. 353.

6 Idem, *Ibidem*, p. 363 și Niculae M. Popescu, *Viața și faptele părintelui Grigorie Dascălul, mitropolitul Țării Românești*, în B.O.R., nr. 5-6, 1934, p. 289-305.

7 *Ibidem*, p. 362.

8 Keith Hitchins și Ioan Beju, *Documente privitoare la trecutul Bisericii ortodoxe Române din Transilvania după 1761*, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-3, 1974, p. 13—46.

Bucureşti, traducător al multor lucrări, printre care şi cea a abatelui Fleury, despre care vom vorbi în lucrarea de faţă.

Alături de Eufrosin Poteca îi mai putem aminti pe călugărul Nifon Bălăşescu, profesor la Seminarul din Bucureşti, autor al multor manuale de teologie, pe fraţii Neofit şi Filaret Scriban, profesori la Seminarul din Socola, Zaharia Boiu, Ioan Popescu, Ilarion Puşcariu la Sibiu, Iosif Olariu la Caransebeş, Isidor Onciul, Alexie Comoroşan, Vasile Găină la Cernăuţi şi mulţi alţii. La Buzău apare în 1839 prima foaie bisericească „Vestitorul bisericesc" editată de profesorii Gavriil Munteanu şi Dionisie Romano, viitorul episcop; în acest context cultural şi politic apare la Bucureşti, în 1845, cartea abatelui Fleury.

Făcând parte din generaţia iluminiştilor şi a enciclopediştilor din prima jumătate a secolului XIX, Eufrosin Poteca şi-a câştigat merite deosebite prin faptul că a fost unul din fondatorii învăţământului în limba română distingându-se în promovarea studiului filosofiei şi în fixarea unei terminologii româneşti corespunzătoare. A promovat cu fermitate ideea cultivării conştiinţei naţionale şi a stigmatizat silniciile săvârşite de potentaţi împotriva maselor populare. A fost adeptul ideii pă poporul, în existenţa sa, trebuie să iasă din întunericul neştiinţei prin învăţătura de carte.[9]

Recunoscut ca teolog, filosof, pedagog, orator şi traducător [10] Eufrosin Poteca era copil de ţăran din părţile Prahovei pe care norocul şi vrednicia l-au împins spre studii la şcoala grecească din Bucureşti, iar apoi spre călugărie, întâi la Căldăruşani, iar apoi la Mânăstirea Neamţului. După 1808 este din nou la Bucureşti iar începând din 1818 predă filosofia şi geografia la Colegiul Sfântul Sava sub oblăduirea lui Gheorghe Lazăr. Se numără printre primii tineri bursieri universitari în străinătate între 1820-1825 îşi desăvârşeşte pregătirea la Universitatea din Pisa şi din Paris, la Budapesta îşi publică cursul de filosofie, adaptat după bune manuale occidentale ale vremii. În 1832 se vede înlăturat din învăţământ de administraţia generalului Kisseleff, numit egumen la mânăstirea Gura Motrului din Mehedinţi şi astfel marginalizat. Prestigiul îi rămâne însă neştirbit, dovadă că în 1848 efemerul guvern revoluţionar de la Bucureşti îi cere în mod explicit binecuvântarea.[11]

Poteca a scris în decursul vieţii cursuri de religie şi de geografie, un scurt catehism, publicat abia în 1943 de profesorul C. Rădulescu-

---

9 Pr. Drd. Gh. Neagoe, *Eufrosin Poteca, teolog şi slujitor bisericesc*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 11-12, 1976, p. 1013-1014 şi Prof. Ştefan Bazilescu, *Egumenatul arhimandritului Eufrosin Poteca la mânăstirea Gura Motrului*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 11-12, 1976, p. 1002-1002.

10 Vezi prof. dr. Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 366-367.

11 vezi Prof. V. Diacon, *Arhimandritul Eufrosin Poteca şi preocupările sale de cultură românească* în *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, nr. 7-8, 1979, p. 566; pr. drd. Gh. Neagoe, *Op. cit.*, p. 1014; pr. prof. Gh. I. Moisescu, *O sută de ani de la moartea arhimandritului Eufrosin Poteca*, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 11-12, 1958, p. 768 şi Virgil Nemoianu, *Jocurile Divinităţii*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997, p. 119.

Motru, o istorie a mânăstirilor Valahiei, chiar şi o autobiografie neterminată, publicată tot în 1943 de acelaşi profesor.

Pr. Gh. Neagoe împărţea scrierile arhimandritului în patru mari grupe: scrieri originale, traduceri, cuvântări ocazionale şi corespondenţe.[12] De altfel, chiar Alexandru Piru în **Istoria Literaturii Române**... îl caracteriza pe arhimandritul Eufrosin în câteva cuvinte: „filosof după Heinaeccius, traducător din Bossuet, Massillon, Fleury, Platon din Iver, e autor el însuşi de pagini autobiografice rousseaniste",[13] ce marcau, oarecum, inspirata împărţire a părintelui Neagoe.

Chiar dacă fiecare din cele patru grupe sunt interesante de adus în discuţie, ne vom opri în mod special la traduceri, pentru că din această grupă face parte şi lucrarea pe care o recenzăm. Deşi cunoştea mai multe limbi, Eufrosin Poteca, traduce din greacă şi franceză:

1. Din limba greacă:

a) „Filosofia cuvântului şi a năravurilor" (Logica şi etica); Cartea a fost scrisă mai întâi în limba latină de Heinaeccius, filosof iluminist din Şcoala lui Wolf, apoi tradusă în greceşte de marele ban Grigorie Brâncoveanu şi în sfârşit, în româneşte, de Eufrosin Poteca. Această carte i-a fost ca un îndrumător spre studiul filosofiei determinându-l chiar la scrierea unei cărţi pregătitoare pentru filosofie.

b) „Enhirid" sau „Mânelnicul al pravoslavnicului creştin", scris mai înainte în greceşte de Alexandru Sturza şi tradus în româneşte de Poteca.

c) „Slujba Sfântului Alexandru", 1839, pierdută.

d) „Obiceiurile israeliţilor şi ale creştinilor", scriere culeasă din Biblie şi din istoria bisericească a părintelui Fleury, apărută la Paris în anul 1682 dar tradusă din greceşte la 1845 de arhimandritul Eufrosin, care-şi dedică osteneala mitropolitului Neofit al II-lea.

2. Din limba franceză:

a) „Cuvintele înţeleptului Massilon" sau „Petit careme", 1846. Această traducere a dedicat-o voievodului Gh. Dimitrie Bibescu ca semn de recunoştinţă faţă de patria care l-a născut, crescut şi învăţat. Din aceasta a donat 900 de exemplare în folosul „Şcoalei de fete" fondată de D-na Elisabeta Ştirbei.

b) „Vorbire asupra istoriei universale", 1853.

c) „Predicile lui Bossuet", celebrul predicator francez, pentru care Eufrosin Poteca avea o deosebită admiraţie şi care i-a influenţat „prin stilul baroc al oratoriei sacre franceze", întreaga activitate predicatorială.[14]

Cartea abatelui Fleury tradusă de Eufrosin Poteca a fost „recuperată" din fondul de carte veche al Muzeului Primei Şcoli româneşti de pe lângă Biserica „Sf. Nicolae" din Şcheii Braşovului. Despre importanţa acestei şcoli s-au scris multe pagini frumoase; ne vom limita în a spune că e prima şcoală cu limbă de predare română din ţara noastră, că înce-

---

12 Pr. drd. Gh. Neagoe, *Op. cit.* p. 1014.

13 Al. Piru, *Istoria Literaturii române de la început până azi*, ed. Univers, Bucureşti, 1981, p. 44; vezi şi prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 367.

14 Virgil Nemoianu, *op. cit.*, p. 119.

puturile ei datează încă înainte de 1399 iar azi e depozitara unui însemnat fond de carte şi documente, multe dintre ele din biblioteci particulare.[15]

„Obiceiurile israeliţilor şi ale creştinilor" găsită în fondul de carte al acestui muzeu, făcea parte din biblioteca personală Ioan Popasu, fost protopop de Braşov şi participant activ la revoluţia din 1848, ctitor al Gimnaziului românesc din Braşov, ales în 1865 ca întâi episcop al Caransebeşului, personalitate distinctă a Braşovului paşoptist.[16]

Chiar din prima pagină aflăm că traducătorul închină osteneala tâlcuirii mitropolitului Neofit al II-lea căruia îi trimite o scrisoare la 24 aprilie 1845 explicându-i folosul acestei traduceri şi mulţumindu-i pentru îndemnul şi binecuvântarea de a o face. Tot aici aflăm că a folosit în transcrierea textului reforma ortografiei ce se făcea în toate şcolile ţării în acel timp spre a fi „mai lesne, mai ales pentru tinerime, lumea cea nouă". Această scrisoare este pusă de Eufrosin Poteca înainte de planul primei cărţi ce se ocupă cu obiceiurile evreilor.

Cartea este împărţită în două. Primele 200 pagini se ocupă de israeliteni în trei capitole, iar partea a doua - mai bine de 300 de pagini - descrie în patru capitole (cărţi) obiceiurile creştinilor oprindu-se mai stăruitor asupra apariţiei şi dezvoltării creştinismului într-o lume ostilă înţelegerii sale.

În planul primei cărţi, premergător cuprinsului, autorul ne dă primele detalii despre „norodul cel ales de la Dumnezeu" ce se deosebeşte prin obiceiuri foarte mult de noi: „Între israeliteni nu se văd nici titlurile blagcrodiei, nici mulţimea boierilor, nici felurimea stărilor ce se află la noi". Ei erau plugari şi păstori, toţi lucrând pământul cu mâinile lor, toţi însuraţi şi „oameni care judecă de mare bine mulţimea fiilor". Faţă de celelalte neamuri: romani, greci sau egipteni, israeliţii aveau o simplitate de invidiat luând ce era bun de la neamurile din jurul lor. Păstorii şi plugarii descrişi de istoriile lor sunt mai aproape de a deveni buni creştini - spune pr. Fleury - decât curtenii, oratorii şi mulţi alţii ce-şi petrec viaţa într-o sărăcie nelucrătoare. Autorul ne invită să lăsăm deoparte orice preconcepţie şi să parcurgem materialul prezentat cu gândul cel bun al autorului ce a încercat să fie obiectiv în tot demersul său. „Neamurile îşi au vârsta lor, asemenea precum şi oamenii". Abatele Fleury ţine să-şi argumenteze afirmaţia pornind prin istoria poporului evreu cu rigurozitatea istoricului ce-şi caută cu răbdare calea sinuoasă a adevărului.

Prima parte este împărţită în trei, după cele mai importante evenimente ce au marcat istoria poporului biblic: primul capitol se opreşte la „starea patriarhilor", al doilea la ieşirea din robia egipteană a israeliţilor şi până la robia Babilonului iar al treilea de la întoarcerea din robia babilonică şi până la propovăduirea Evangheliei.

---

15 Vezi Vasile Olteanu, *Întâia Şcoală românească din Şcheii Braşovului*, Comitetul de cultură şi educaţie socialistă, Braşov, 1981, p. 5 şi Bibliografia selectivă de la sfârşitul cărţii.

16 Vezi prof. dr. M. Păcurariu, *Op. cit.*, p. 341.

Despre Patriarhii Vechiului Testament autorul ne spune că erau la mare „slobozenie și îndestulare“ ducând o viață simplă și muncitoare. Aveau o vârstă înaintată iar meșteșugul îl învățau unii de la alții. Familia era o împărăție al cărei tată era patriarhul. În simplitatea lor se îndeletniceau cu creșterea animalelor care era lucrul „cel mai de căpetenie“ pentru ei. Femeile lucrau alături de bărbații lor: Rebeca ducea de departe apă pentru turme (Fac. 24, 15) iar Rahila păștea turmele tatălui său (Fac. 29, 9).

De reținut că întreaga carte este presărată cu exemple din Sfânta Scriptură, autorul făcând tot timpul trimiteri la textul sfânt pentru a fi mai convingător în argumentare.

Deși aveau vârstă înaintată patriarhii munceau pentru că erau oameni sănătoși iar slugile nu erau menite să-i scutească de muncă ci doar să-i ajute.

Între cele două robii (a Egiptului și a Babilonului) evreii și-au păstrat numele de fii ai lui Israel deși erau neamuri amestecate. Erau împărțiți în douăsprezece seminții ce țineau bine genealogia lor până la patriarhi. Cea mai numeroasă era seminția lui Iuda de unde se va naște Mesia iar a doua ca rang era considerată cea a lui Efraim din casa lui Iosif.

Îndeletnicirile de bază au rămas din vremea patriarhilor: plugăritul și păstoritul. Ghedeon, Saul sau David deși erau împărați se ocupau și ei de aceste îndeletniciri. Elisei era la plug când a primit chemarea la proorocie.

Dacă atunci munca era la mare cinste, astăzi - spune părintele Fleury -, țăranul este desconsiderat pentru munca lui deși întreține pe orășeni, pe boieri etc.

Deși e o țară mică, armata se făcea de la douăzeci la șaizeci de ani, lucru păstrat și azi în mare parte. David avea o gardă personală formată din douăsprezece cete a câte 24 000 de oameni fiecare, ce slujeau cu luna. Ei trăiau cumpătat și pământul ce era bun îl lucrau cu multă grijă.

Evreii trebuiau să-și lucreze pământul lor dat încă din vremea lui Isus Navi și nu aveau voie să schimbe cu nici un preț locul. Legea Jubileelor aducea dreptul oricărui evreu de a se întoarce pe proprietatea sa după cincizeci de ani. Nu aveau robi, evreii preferând să se slujească de copiii lor pentru că erau obișnuiți cu munca și oricum trebuiau să-i hrănească. Averile lor erau pământurile și dobitoacele.

În timpul lui David evreii și-au dezvoltat manufacturile ca egiptenii, filistenii, grecii sau romanii: existau dulgheri, zidari, argintari și meseriași ce foloseau pietrele, lemnul sau chiar metalul.

Îmbrăcămintea era specifică timpului și locului dar mai presus de toate era practică. Părintele Fleury îndeamnă la îmbrăcămintea „care șade bine după vârstă, sex și slujbă“ argumentând cu Sfânta Scriptură necesitățile celor vechi.

Nunta era pentru evrei o mângâiere deși femeile era marginalizate. Nu se făcea la preot ci doar între părinți și prieteni ca un contract civil, doar tăierea împrejur a copilului era un act religios. Toți copiii

trebuiau să înveţe şi să citească pentru că era poruncă de a învăţa legea lui Dumnezeu „ziua şi noaptea", şi era singura îndeletnicire în ziua sâmbetei. Nu existau şcoli publice pentru că era nevoie de copii la munca câmpului. Părinţii erau cei ce-i învăţau tot ce trebuia legat de respectarea religiei şi a muncii.

Zilele de post erau însoţite cu cele de jale. Posturile publice şi sărbătorile erau vestite cu trâmbiţe, fiind interzise nunţile sau orice contact sexual.

Aveau mulţi prooroci, încă din timpul lui Samuil, ce trăiau depărtaţi de lume, deosebiţi prin rânduiala din viaţa lor şi prin îmbrăcăminte. Existau şi prooroci mincinoşi şi oracole, ce au devenit primele forme de idolatrie. Această aplecare spre idoli nu era particulară evreilor ci era un rău general iar „împietrirea inimii" - conştiinţa unor daruri de la Dumnezeu mai deosebite faţă de celelalte popoare.

Statul nu era nici monarhie, nici autocraţie, nici democraţie ci teocraţie. Dacă păstrau legea lui Dumnezeu erau în siguranţă şi „slobozenie", dacă îşi făceau singuri voia lor cădeau în anarhie şi tulburare.

Cu împăraţii David şi Solomon se încheie capitolul până la robia Babilonului. Autorul descrie bogăţia şi puterea de care se bucurau împăraţii evreilor în vremea lor. Dările pe care le suporta poporul îi făcea să trăiască într-o opulenţă contrastantă cu sărăcia poporului. În timpul lui Solomon existau doisprezece îngrijitori împărţiţi în tot pământul lui Israel care se îngrijeau să trimită pe rând, în vremea lunii lor, dania către împărăţie: 33 de baniţe de făină, 30 de boi şi o sută de berbeci pe lângă darurile de aur şi argint. Autorul compară descrierea cu cea făcută de Homer lui Ulisse.

Nu toţi evreii s-au întors după Edictul lui Cirus ci au rămas în Babilon. Nu toţi şi-au regăsit lucrurile sau au putut să şi le recapete: Iosif era din Betleem şi trăia în Nazaret.

În perioada macedoneană, autorul prezintă ajutorul dat de aceşti împăraţi greci în păstrarea limbii şi a legii şi implicit a religiei, privilegii pe care le-au avut mai tot timpul în lume.

Timpul lui Alexandru cel Mare i-a făcut pe evrei să dobândească privilegii nesperate. Respectul împăratului cuceritor s-a concretizat în libertatea pe care a dat-o poporului evreu oferindu-i o provincie - Samaria - scutită de dări iar când a terminat de construit Alexandria a aşezat acolo şi evrei care s-au bucurat de aceleaşi privilegii ca şi grecii.

Societatea greacă era plină de poeţi, filosofi, pictori, arhitecţi pasionaţi de astronomie, fizică, geometrie dar nevoinţa iudeilor a rămas neclintită în morală şi slujirea lui Dumnezeu. De aceea ei nu erau mulţumiţi cu o cultură ce nu punea preţ pe starea morală a omului şi care avea o „teologie mincinoasă" cu toate că o respectau chiar dacă le era greu.

În vremea Macabeilor evreii au ajuns la o nouă înflorire care nu a durat decât până la luptele dintre fiii lui Alexandru Iancul. Autorul nu încearcă să pătrundă în problematica acestor lupte ci se mulţumeşte să le amintească lapidar. De fapt, e cea mai scurtă parte a cărţii (numai şapte capitole) iar autorul rămâne tributar dorinţei de a scoate la lumină obi-

ceiurile acelor vremi stăruind a înțelege contextul în care au apărut primii creştini.

Înainte de venirea Mântuitorului Hristos, evreii erau împărțiți în trei partide mari.

Saducheii înțelegeau Sfânta Scriptură după literă, erau puțini şi reprezentau clasa înaltă şi nu erau iubiți de popor. Esenienii aveau obiceiuri mai curate şi averea era de obşte. Fariseii trăiau în mijlocul poporului şi erau foarte uniți între ei. Duceau o viață simplă deşi erau iubitori de slavă şi de arginți dar legea o țineau cu străşnicie şi posteau de două ori pe săptămână.

Obiceiurile evreilor „din urmă" erau „stricate şi rele" pentru că evreii deveniseră necredincioşi şi nestatornici. Aveau şi pilde de urmat: Sf. Zaharia, Sf. Elisabeta, Sf. Iosif, Sf. Simion, Sf. Ana, Natanail, învățatul Gamaliel etc. şi aşteptau izbăvitorul lui Israel şi venirea lui Mesia.

Deşi cartea are multe motive să fie considerată o Arheologie biblică a Vechiului şi Noului Testament totuşi ea nu figurează în catalogul cărților de arheologie pe care îl prezintă de obicei fiecare autor veterotestamentar. De referință pentru noi rămâne ampla bibliografie pe care prof. Vasile Tarnavschi o prezintă în lucrarea sa din 1930 „Arheologia biblică" (p. 42-51) unde nu figurează această lucrare a părintelui Fleury, semn că autorul nu a îndeplinit condiția esențială a arheologiei - expunerea ştiințifică a istoriei.

Dacă analizăm extrem de puținele lucrări de teologie ce au apărut la români până în 1930, când prof. Tarnavschi publică riguroşul său tratat de arheologie, ne putem da seama de importanța acestei traduceri pentru înțelegerea apariției şi dezvoltării creştinismului. Singura lucrare de arheologie biblică la români în secolul al XIX-lea este cea a arhimandritului Ieronim Buțureanu, tipărită la Iaşi în 1878, care foloseşte şi el o bibliografie bogată dar fără a aminti de lucrarea abatelui (vezi pag. 2-6). Până la lucrarea părintelui Tarnavschi mai putem aminti încă două la sfârşit de secol XIX şi început de secol XX: Constantin Chiricescu - **Arheologia biblică pentru seminarii**, Bucureşti, 1884, şi Isidor Onciul - **Manual de arheologie biblică**, Cernăuți, 1903.

De fapt, lucrarea abatelui Fleury, autor şi al unui tratat de Istorie bisericească, după cum singur ne-o mărturiseşte la sfârşitul părții întâi are menirea de a aduce un plus de lumină pentru cadrul în care au apărut şi au trăit primii creştini.

Acest interes (pentru creştini) îl putem observa şi prin tratarea extinsă a părții a doua, structurată pe patru teme distincte:

1. Obiceiurile creştinilor din Ierusalim până la stricarea lor de Vespasian.
2. Prigoana creştinilor în primele trei secole.
3. Starea Bisericii în slobozenie după împăratul Constantin.
4. Pricinile schimbărilor din urmă.

Prima dintre aceste teme ne vorbeşte de copilăria lui Iisus şi viața sa simplă şi plină de greutăți. Autorul încearcă să accentueze umanitatea Fiului lui Dumnezeu prezentându-l în lumina firească a omului ce trece prin multe stări sufleteşti. Era numit „rabbi" pentru că tâlcuia

Sfintele Scripturi prin cuvinte simple şi limpezi iar ucenicii i-a format în duhul supunerii faţă de puterea dumnezeiască.

Autorul face referire la starea Bisericii din Ierusalim care înflorea prin împlinirea învăţăturii lui Hristos, prin rugăciune, prin unirea inimilor şi prin împărţirea bunurilor vremelnice. Numărul credincioşilor creştea zilnic şi erau din toate straturile sociale uniţi întru dragostea lui Hristos. Fugeau de a avea averi şi trăiau în sărăcia la care i-a chemat Hristos, aceea de a putea rămâne oameni simpli. Aşa cum mărturisesc şi „Actele martirice", creştinismul primar se exprima cultic prin rugăciune, frângerea pâinii şi agape. Acestea erau forme general-valabile pentru fiecare comunitate ce se întemeia pe învăţătura lui Hristos.

De fapt, această temă este o introducere a celorlalte teme pentru ca cititorul să fie familiarizat cu perspectiva socială în care s-au dezvoltat primele comunităţi creştine.

„Prigoana creştinilor în primele trei secole" ne prezintă modul în care s-au organizat aceste comunităţi de creştini la nivel cultic şi administratv. Astfel, cel ce venea la creştinism era adus la episcop şi cercetat de preoţi pentru a vedea tăria credinţei lui şi statornicia. „Pedagogul" Sf. Clement Alexandrinul era învăţătura de bază a celor ce urmau să fie botezaţi. Perioada de catehumenat în credinţă dura până la doi ani în funcţie de candidat iar cei vrednici de botez se numeau „aleşi" şi erau botezaţi în ajun de Paşti şi de Rusalii. Botezul se făcea prin afundare şi numai în caz de nevoie prin stropire. Este un bun argument pentru cei ce astăzi se limitează la a face botezul doar prin stropire. Autorul aminteşte semnificaţia întreitei afundări ca moarte a păcatelor şi înviere (naştere) în Hristos.

Cartea rugăciunilor a rămas întotdeauna Psaltirea care cuprinde pe scurt toate celelalte cărţi sfinte şi ne dau modelul omului îmbunătăţit. Biserica nu era numai casă de rugăciune ci şi „şcoala mântuirii". Dacă creştinii primeau o învăţătură nouă nu o combăteau ci o lăsau în seama păstorilor lor.

Creştinii au avut de înfruntat în primele secole prigoana păgânilor sau chiar a evreilor. Erau consideraţi înşelători, nelegiuiţi, mizantropi şi erau osândiţi la moarte doar pentru că se numeau creştini; puşi la pedepse şi torturi deosebit de grave. Cei care lepădau credinţa erau numiţi „lapşi" şi erau primiţi cu greu înapoi la credinţă. Autorul aminteşte de canoanele Sf. Vasile cel Mare în ce priveşte anumite păcate pentru a arăta acrivia şi rigurozitatea cu care era privită viaţa în Hristos: doi ani pentru furtişag, şapte pentru desfrânare, unsprezece pentru jurământ strâmb, cincisprezece pentru desfrânare, douăzeci pentru ucigaşi şi toată viaţa pentru lepădare de Hristos. De remarcat că aceste perioade de timp nu erau numai trăite ca lipsă de la Sfânta Împărtăşanie ci presupuneau o penitenţă continuă în acest timp.

Existau patru moduri de a fi readus în comunitatea eclezială dacă te făceai vinovat de vreun păcat, deci existau patru stări ale credincioşilor în Biserică: plângătorii, ascultătorii, îngenuncheaţii şi stătătorii. Fiecărei stări îi corespundea un număr de ani, astfel că un credincios putea să stea pentru păcatele sale, vreme de douăzeci de ani neîmpărtăşit.

Se descriu cimitirele care erau folosite ca scunzişuri în vremea prigoanei, descoperite abia în sec. al XVI-lea.

Răbdarea creştinilor a fost pilduitoare în fața morții iar exemplele sunt cât se poate de elocvente: martiriul Sf. Policarp, al Sf. Ignatie, al Sf. Ciprian, Maximilian etc.; martiri care i-au atras şi pe alţii la credinţă din toate păturile sociale. Biserica se bucura de acel dinamism întemeietor de tradiţie.

Multe din învăţăturile aflate în Biserică se discutau acasă fiecare credincios fiind un adevărat păstor al familiei sale. Mulţi creştini ştiau pe de rost Sfânta Scriptură iar femeile o purtau legată la gât.

Creştinii posteau mai mult decât evreii iar postul lor era deosebit nu numai ca însemnătate dar şi ca formă. Nu mâncau decât o dată în zi, către seară, iar postul era împreunat cu milostenia. În timpul mesei se citea din Sfânta Scriptură — obicei care e păstrat azi doar în mânăstiri.

Bărbatul şi femeia erau închipuiri ale lui Dumnezeu pentru creştini, deoarece au cinstea să lucreze împreună cu Dânsul la facerea oamenilor. De aceea căsătoria era la mare cinste pentru că însăşi familia reprezenta armonia dintre om şi Dumnezeu. Căsătoria a doua era privită ca o slăbiciune şi în unele Biserici cei doi soţi erau supuşi la canon.

Existau şi asceţi care urmau pilda Sf. Ioan Botezătorul şi fecioare ce-şi închinau viaţa lui Hristos.

Biserica ajuta pe toţi cei săraci dar nu-i socotea săraci pe cei ce puteau să muncească pentru hrana lor. Creştinii urmau învăţătura lui Hristos prin fapte, mărturisind cu preţul vieţii apartenenţa la Biserică.

A treia temă insistă asupra dezvoltării comunităţilor în vremea lui Constantin, a rolului jucat de acest împărat în recunoaşterea religiei creştine şi imaginea Sfintei Cruci ca simbol de cinstire şi mărturisire a lui Hristos.

De fapt, acest capitol este un veritabil tratat de liturgică şi artă creştină. Abatele Fleury explică nu numai forma bisericilor ci şi ornamentaţiile interioare oprindu-se asupra rânduielii Sf. Liturghii.

Bisericile nu se construiau la întâmplare ci urmau un anumit plan, aveau curte interioară cu galerii laterale ce adăposteau săraci. Erau împodobite cu aur, argint, marmură iar pereţii erau acoperiţi cu picturi înfăţişând scene biblice. Ele aveau sacristie şi diaconicon. Sf. Liturghie se făcea în duminici şi sărbători, miercurea şi vinerea. Se făceau citiri din Vechiul şi Noul Testament după care urma tâlcuirea făcută de episcop ce era simplă şi pe înţelesul mulţimilor.

Din cauza desfrânărilor se opresc agapele. Exista o disciplină deosebită, diaconii urmăreau credincioşii în timpul Sfintelor Slujbe şi-i atenţionau dacă vorbeau. În acest sens, precizarea papei Celestin este binevenită: „Trebuie să ne deosebim de norod, nu prin veşminte ci prin învăţătură şi prin bunele moravuri şi să nu căutăm a impoza spaimă în ochii celor simpli prin ochirea celor din afară".

Sfânta Liturghie era lungă şi rânduielile erau foarte stricte chiar în ceea ce privea primirea darurilor şi folosirea lor în cadrul cultului. Sfânta Împărtăşanie era deasă şi dura mult iar cu timpul obiceiul a dis-

părut; Sf. Ioan Gură de Aur ajunsese să fie supărat pentru că nu mai mergeau credincioşii la împărtăşit.

Preoţii erau sfătuiţi să muncească pământul sau să mai aibă o ocupaţie din care să-şi câştige hrana pentru familie. Episcopii şi preoţii erau chemaţi să fie pildă de smerenie şi cumpătare faţă de credincioşi.

Biserica a ajuns la o anumită înstărire datorată în mare parte donaţiilor de care s-a bucurat din partea împăraţilor sau a oamenilor înstăriţi. Totuşi, această avere era bine împărţită în actele de caritate socială: întreţinerea spitalelor, îngroparea săracilor, răscumpărarea robilor etc.

Biserica Romei era printre cele mai înstărite, Constantin zidind aici şapte biserici pe care le-a şi împodobit cu odoare de mare preţ.

În timpul prigoanelor creştinii s-au retras în pustiu unde mulţi au devenit călugări şi chiar pustnici. Sf. Antonie, Sf. Ilarian sau Sf. Pahomie sunt printre primii care au experiat frumuseţea ascetică a pustiului. Monahii duceau viaţa simplă şi curată a obştilor din care făceau parte. Ei se rugau des apropiindu-se de rugăciunea neîncetată. Mânăstirile au rămas martore ale vieţii pline de curăţenie a primilor creştini, care lăsau toate cele lumeşti când era vorba de Biserică, precum azi monahii. Atunci s-a introdus în mânăstiri citirea Psaltirii şi a Ceasurilor. Sf. Casian mărturiseşte că această practică era nouă. Îmbrăcămintea lor era simplă ca şi viaţa. Sf. Benedict spune că unui călugăr îi sunt suficiente o haină cu glugă şi o cămaşă. Mâncarea era uşoară: fructe şi peşte iar odihna nopţii de la opt seara la patru dimineaţa. Au apărut astfel mii de mânăstiri cu viaţă simplă şi curată. Capitolul se încheie cu aceste detalii legate de viaţa mânăstirească arătându-se cinstea de care se bucura sfinţenia vieţii monahale.

Ultima parte se opreşte la cauzele care au provocat schimbările din urmă în rândul creştinilor insistând asupra diferenţei de credinţă între primii şi actualii creştini ce se pierd pe drum din lipsă de încredere şi voinţă.

Autorul dezvăluie „mirajul" filosofiei platonice şi al păcatelor lumeşti. Mulţi catehumeni amânau botezul până aproape de morte iar când ajungeau să fie botezaţi o făceau mai mult de curiozitate. Mulţi împlineau cele de trebuinţă pentru biserică dar nu-şi lăsau obiceiurile urâte. Se poate observa şi azi o frapantă asemănare a credinciosului modern ce împlineşte anumite rânduieli cultice fără o asumare concretă a „vieţii în Hristos" ce presupune o schimbare, înainte de toate, interioară.

În secolul al V-lea s-au stricat toate rânduielile obşteşti ceea ce-i făcea pe istorici să vorbească de „adunătura barbarilor". Împărăţia nu mai era a romanilor decât cu numele şi a grecilor numai cu limba - apăruseră musulmanii. Războaiele cu barbarii au schimbat pe mulţi dintre creştini care nu mai aveau aceeaşi tărie în faţa necredincioşilor. Păgânii nu înţelegeau la rândul lor existenţa unui singur Dumnezeu. Moşiile şi stăpânirile pământurilor date în schimbul vredniciilor bisericeşti au contribuit la slăbirea disciplinei şi a rânduielii în biserică. Apar dispute pe marginea învăţăturii de credinţă: Arie, Nestorie, Eutihie, Dioscor etc.

Apariţia islamului a sufocat creştinismul datorită puterii sale numerice. Musulmanii au împrumutat mult de la creştini. Creştinii se rugau

de şapte ori pe zi şi ţineau patruzeci de zile de post, musulmanii se rugau de cinci ori pe zi şi ţineau douăzeci şi nouă de zile de post.

În Apus deşi credinţa era întreagă, neînvăţătura şi barbaria creşteau.

După Carol cel Mare, Biserica şi statul au recăzut în neorânduială. Limba latină nu mai era cunoscută deşi se folosea în cult, iar Sfânta Scriptură se tălmăcea rareori. Oamenii se luptau pentru domenii, nu mergeau la biserică ba chiar o şi prădau de bunuri. Credincioşii erau simpli şi neînvăţaţi, primeau canoane să înveţe simbolul de credinţă şi Rugăciunea Domnească. Episcopiile erau conduse de oameni nevrednici. Religia creştină era cunoscută în linii generale de majoritatea creştinilor chiar dacă nu erau practicanţi. Creştinismul a revoluţionat concepţia despre viaţă a popoarelor, le-a făcut mai puţin crude, le-a învăţat despre milostivire, ruşine şi cinste.

Dacă au văzut că nu se sfârşeşte lumea la anul 1000, creştinii au început să rezidească bisericile. Domnii şi-au făcut paraclise proprii amintind de vremea lui Carol cel Mare care avea o capelă pe care o purta tot timpul cu el, slujbele făcându-se cu acelaşi fast ca la o catedrală.

Autorul explică apoi contextul şi rolul pe care l-au jucat în istoria omenirii cruciadele condamnând calea războiului aleasă de acestea în locul rugăciunii, al postului şi a pocăinţei.

Oştile cruciate erau mai rele decât celelalte oşti pentru că erau o amestecătură de limbi, culturi, obiceiuri etc. Mulţi episcopi şi preoţi se înrolau nu din convingere ci din „desfrânare". Canoanele de pocăinţă erau uitate rămânând doar spovedania.

Episcopii şi preoţii veacului al XII-lea erau preocupaţi de alte treburi decât cu propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu. Prinţii erau neînvăţaţi iar episcopii şi egumenii erau consilieri şi miniştri ai prinţilor. Erau ocupaţi de grijile lumeşti având moşii şi familii numeroase.

În veacul al XIII-lea se poate observa o mişcare a tipicului vechi, erau scoase din şcoli obiceiurile religioase vechi iar şcolile erau dominate de filosofia aristotelică. S-au deschis „Universităţi" în cetăţile mari unde se învăţau cele de trebuinţă. Profesorii îşi alegeau materiile şi nu se gândeau la folosul elevilor. S-au întemeiat colegii pentru călugări folosindu-se ca model cel din Sorbona.

Pentru a păstra nota optimistă a cărţii, autorul conchide: chiar dacă au existat multe vremi de neorânduieli, Dumnezeu s-a îngrijit ca lumea să aibă oameni extraordinari care să fie o pildă pentru cei din jur.

Autorul îndeamnă la înţelegerea religiei creştine în lucrurile ei profunde nu în formele mai mult sau mai puţin pacticate arătându-se bucuros dacă cineva va aplica la modul practic vreuna din ideile desprinse din carte.

Sfârşitul cărţii e marcat de recomandarea pe care o face „cenzorul" cărţii - I. Benignu, episcop de Meaux, tuturor celor care vor citi cartea spre înţelegerea începutului creştinilor sau „obiceiurile părinţilor lor".

Unul din exegeţii operei de traducător a lui Eufrosin Poteca afirma că abatele Fleury este una şi aceeaşi persoană cu episcopul de Meaux.[17] Studiul unui original din acea vreme cum este şi cartea de faţă, ne face să putem tăgădui cu uşurinţă această teză eronată.

În final cartea cuprinde un catalog cu abonaţii din Ţara Românească şi Moldova, ce se constituie pentru noi ca o mărturie a interesului pentru cultură în cele două provincii româneşti.

Chiar dacă nu poate fi integrată ca lucrare ştiinţifică de arheologie biblică, cartea părintelui Fleury aduce completări importante pentru înţelegerea poporului evreu şi a cadrului de apariţie şi dezvoltare a învăţăturii lui Hristos. Harul său de povestitor se remarcă prin nuanţarea cu care prezintă situaţiile istorice cărora le imprimă un cadru universal prin comparaţiile pe care le face cu celelalte popoare existente în acele timpuri.

După mai bine de 150 de ani de la apariţia ei în limba română, cartea părintelui Fleury îşi găseşte actualitatea nu numai prin măiestria traducerii arhimandritului Eufrosin Poteca ci şi prin bogăţia de idei a textului care ne aduce mai aproape de începuturile creştinismului şi de ce nu, mai aproape de noi înşine.

Pr. drd. CRISTIAN MUNTEAN

---

17 Vezi nota 51 a drd. Constantin Mosor, *Arhimandritul Eufrosin Poteca (1786-1858)*, în rev. *B.O.R.*, nr: 9-10/1971, Bucureşti, p. 1044.

PREDICĂ LA DUMINICA A ŞASEA DUPĂ RUSALII
(Vindecarea slăbănogului din Capernaum)

„*Şi Iisus văzând credinţa lor, i-a zis slăbănogului: „Îndrăzneşte, fiule, iertate fie păcatele tale*" (Mat. 8,2).

Iubiţi credincioşi,

Aţi putut observa că pericopele evanghelice din ultimele duminici — redate după Evanghelia de la Matei prezintă un şir de minuni săvârşite de Mântuitorul asupra unor oameni aflaţi în suferinţă. Toate aceste pericope ne pun în lumină faptul că Iisus este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu care are puterea să ierte păcatele oamenilor şi să le redea sănătatea, dar, în acelaşi timp, ele arată şi marea Sa dragoste faţă de omul pe care L-a creat, mai cu seamă faţă de cel în suferinţă. Vindecarea paraliticului din Evanghelia de azi se petrece în Capernaum, o localitate situată în nordul Ţării Sfinte, în provincia Galileea, pe ţărmul Lacului Ghenizaret (sau Marea Galileii). Sf. Evanghelist Matei spune că Iisus a locuit acolo, după ce a părăsit Nazaretul (Mat. 4, 13), că era „cetatea Lui", iar Marcu spune că venise „acasă". (cf. Mc. 2, 1). Acolo a propovăduit şi a făcut mai multe minuni, dar locuitorii nu s-au lăsat convinşi de mesianitatea Sa, n-au reuşit să înţeleagă — în pofida atâtor minuni, — că El este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu. Numai cu două săptămâni în urmă am ascultat pericopa în care se relata minunea vindecării slugii sutaşului, urmată apoi de vindecarea soacrei lui Petru, care era „prinsă de friguri" (Mat. 8, 5—15).

Minunea pe care am ascultat-o citindu-se astăzi este relatată mai detaliat de Sfinţii Evanghelişti Marcu şi Luca. De la aceştia aflăm că slăbănogul sau paraliticul respectiv era purtat de patru oameni. Dar, fiind atât de multă lume adunată în casa în care „le grăia lor Cuvântul", aceşti însoţitori „au desfăcut acoperişul casei unde era Iisus şi, prin spărtură, au lăsat în jos patul pe care zăcea slăbănogul" (Mc. 2, 2—5; Luc. 5, 18—20). În toate cele trei pericope se făcea însă precizarea: „Şi Iisus, văzând *credinţa* lor, I-a zis slăbănogului: „Îndrăzneşte, fiule, iertate fie păcatele tale" (Mat. 8, 5; Mc. 2, 5 şi Luc. 5, 20).

În urmă cu câteva săptămâni, în Duminica a patra după Paşti, ne-a fost prezentată o altă pericopă evanghelică privind vindecarea unui paralitic sau slăbănog care zăcea de 38 de ani lângă scăldătoarea numită Betezda din Ierusalim. Deci este vorba de două localităţi distincte. Despre un bolnav se făcea menţiunea că zăcea de 38 de ani, iar despre

cel de azi nu se dă nici o ştire privitoare la anii lui de suferinţă. Dar în chip deosebit trebuie subliniate diferenţele esenţiale dintre atitudinea semenilor faţă de cei aflaţi în suferinţă. Câtă vreme paraliticul din Ierusalim se plângea lui Iisus că nu are om ca să-l arunce în scăldătoare după tulburarea apei de către un înger al Domnului, ca să dobândească vindecare (cf. Ioan 5, 7), iată că paraliticul de azi este adus la Domnul de patru oameni (Mc. 2, 3), patru semeni ai lui, patru prieteni sau membri ai familiei, recurgând la o soluţie puţin obişnuită, de a-l aduce la Iisus tocmai prin acoperişul casei. Indiferent cine erau aceşti oameni, Mântuitorul constată *credinţa lor* şi pe baza acestei constatări redă paraliticului sănătatea, împreunată — aşa cum făcuse şi cu cel din Ierusalim — cu iertarea păcatelor, semn că slăbiciunea sau paralizia amândurora era o urmare a păcatelor lor.

Iubiţi credincioşi,

Să stăruim câteva clipe asupra gestului nobil, de o mare sensibilitate şi dragoste faţă de semenul lor al celor patru prieteni, rămaşi anonimi, care îşi lasă la o parte toate grijile zilnice şi pătrunşi de *credinţă* în Iisus Hristos Domnul ale cărui cuvinte şi minuni desigur le cunoşteau, însufleţiţi de *dragoste* faţă de semenul lor, vin cu el în faţa lui Iisus, cu *nădejdea* că numai Iisus îi va putea reda sănătatea. Ce frumos au ştiut să înmănuncheze aceste trei virtuţi specifice nouă, creştinilor — credinţă, nădejde şi dragoste — cu mult înainte ca ele să fie formulate în scris de către Sfântul Apostol Pavel în Epistola a doua către credincioşii din Corint (I Cor. 13, 13). Pentru credinţa lor Mântuitorul le vindecă semenul! I-am putea asemăna pe aceşti oameni cu samarineanul milostiv dintr-o cunoscută parabolă a Mântuitorului.

Iubiţi credincioşi,

Consider că frumosul exemplu al celor patru prieteni are azi nevoie mai mult ca oricând să fie urmat şi de alţii. Prietenia sinceră este o virtute cultivată şi de unii scriitori antici, dar şi în Vechiul Testament, ca apoi să primească un sens nou, creştin, prin învăţătura lui Iisus Hristos. El însuşi a arătat o afecţiune aparte pentru trei dintre apostolii Săi, Petru, Iacob şi Ioan. De altfel, El îi considera „prieteni" pe toţi apostolii Săi, atunci când le spune, la Cina cea de Taină „voi sunteţi prietenii Mei, dacă faceţi ce Vă poruncesc" (Ioan, 14, 14). La rândul lor, doi dintre „ucenicii într-ascuns" ai Domnului, Iosif şi Nicodim, care au înmormântat după cuviinţă Trupul lui Iisus, fără nici o teamă de răzbunarea şi ura conducătorilor poporului iudeu, dovedesc o sinceră prietenie faţă de El. Pagini sublime despre prietenie au scris marii Sfinţi Părinţi ai Bisericii, oferindu-ne ei înşişi modele nepieritoare de prietenie şi dragoste.

Oare noi ne gândim vreodată şi la semenii noştri aflaţi în suferinţă şi care au nevoie de sprijinul nostru? Ne gândim vreodată că un

vecin sau un cunoscut de-al nostru nu are pe nimeni şi ar fi bucuros să ne vadă chiar pentru o scurtă vizită, că ar fi bucuros dacă l-am duce la medic, dacă i-am cumpăra un medicament de care are nevoie? Din păcate, dacă ne cercetăm bine conştiinţa, răspunsul pe care ar trebui să-l dăm la asemenea întrebări ar fi negativ. Fără îndoială că în lumea atât de decăzută sub aspect moral în care ne este dat să trăim, ar trebui să avem un alt comportament, ar trebui să fim însufleţiţi mai mult de cuvintele şi pilda Mântuitorului! Să ascultăm măcar ce ne îndeamnă Sfântul Apostol Pavel în pericopa „apostolică", citită în cadrul Liturghiei de azi, care este o adevărată „apologie" a întrajutorării, a comuniunii şi a iubirii care trebuie să existe între noi, cei care Îl mărturisim pe Hristos: „Întru frăţească prietenie, iubiţi-vă unii pe alţii, întrecându-vă unii pe alţii cu cinstirea... Luaţi parte la nevoile sfinţilor (adică ale membrilor comunităţii creştine din Roma), daţi urmare iubirii de străini" (Rom. 12, 10 şi 13). Şi acelaşi Apostol spune şi mai răspicat acest lucru în Epistola către Filipeni, cărora le recomanda: „Nimeni să nu caute doar spre ale sale, ci fiecare şi spre ale altora" (Fil. 2, 4).

Dar mai presus de toate să nu pierdem din vedere nici cele prezise de Mântuitorul care, înainte de Patimile Sale, prevesteşte ucenicilor săi — şi prin ei şi nouă — că la judecata din urmă va ferici şi va aşeza de-a dreapta Sa, pentru a moşteni „împărăţia care le-a fost pregătită de la întemeierea lumii", pe toţi aceia care au săvârşit fapte ale iubirii faţă de „fraţii Mei mai mici", ca şi când I-ar fi făcut Lui însuşi. El înşiră şase categorii de asemenea fapte: „am flămânzit şi Mi-aţi dat să mănânc; am însetat şi Mi-aţi dat să beau; străin am fost şi M-aţi primit; gol şi M-aţi îmbrăcat; bolnav şi M-aţi cercetat; în temniţă am fost şi aţi venit la Mine" (Mat. 25, 33—46). Iată deci care este „programul" de lucrare duhovnicească şi socială pe care îl recomandă Mântuitorul fiecăruia dintre noi! Să ne străduim, dar, să fim asemenea celor patru prieteni care şi-au pus sufletul pentru cel aflat în suferinţă, ca în felul acesta să-L preamărim pe Dumnezeu prin faptele noastre şi să aflăm har şi îndurare din partea lui Hristos Domnul şi să devenim cu adevărat „prietenii" Lui. Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PACURARIU

PREDICĂ LA DUMINICA A XII-A DUPĂ RUSALII

„Învăţătorule bune ce să fac să moştenesc viaţa de veci?"

Iubiţi credincioşi,

— *Această întrebare n-a tulburat numai inima tânărului din Sf. Evanghelie* de astăzi, ea a fost şi o permanentă frământare de veacuri a sufletului omenesc în căutarea celei mai fericite soluţii de viaţă.

— *Şi dacă omul în decursul veacurlior n-a reuşit să dea un răspuns mulţumitor* acestei mari întrebări, datorită gândirii şi trăirii sale limitate, îi vine în ajutor, şi de data aceasta, însuşi Mântuitorul, Fiul lui Dumnezeu. *La întrebarea adresată de tânăr, Iisus Hristos, cu cel mai înalt tact pedagogic,* îl trimite mai întâi la poruncile vechi, la poruncile vieţii şi legii, enumerându-i doar câteva: „Să nu ucizi, să nu fii desfrânat, să nu furi, să nu fii mărturie mincinoasă şi să cinsteşti pe părinţi ca însuşi pe tine", la care tânărul răspunde: „Toate acestea le-am păzit din tinereţele mele".

Totuşi, întrebarea pe care o pune lui Hristos, ne face să-i acordăm un credit moral şi spiritual. Ne face să lăsăm sufletului său o parte din locul acela sfânt pe care-l avem fiecare din noi, o parte din locul acela curat din adâncul fiinţei noastre, în care nu se poate pătrunde oricum, ci numai cu fior de taină şi sfinţenie. *De aceea Mântuitorul îi răspunde cu înţelepciunea unor vorbe sfinte şi divine, scoase* din tezaurul minunat al smereniei: *„De voieşti să fii desăvârşit, mergi, vinde-ţi avuţiile, dă-le săracilor, ca să-ţi faci comoară în cer şi apoi vino şi urmează-mi Mie".* — Prin această replică Iisus Hristos îi dă o nouă orientare dorinţei sale de desăvârşire, îndreptându-i atenţia în sus, spre transcendentul infinit al iubirii de Dumnezeu şi de oameni. — *Cu alte cuvinte îi zice: „desprinde-te de pământ, de bunurile tale, împarte-ţi avuţia la săraci printr-o mai dreaptă folosire a bunurilor de care dispui, că pentru a fi desăvârşit trebuie să fii cu cea mai mare abnegaţie"*, mai întâi faţă de tine însuţi învaţă să renunţi, gândindu-te şi la nevoile altora, lasă-le toate şi urmează Mie, *„căci acolo unde e comoara ta, acolo va fi şi inima ta"*. Şi iată că la aceste îndemnuri, *reacţia a fost negativă,* generându-i o mare întristare, deoarece tânărul din Evanghelie era prea legat de bunurile sale, iubea mai mult averea decât pe Dumnezeu şi pe aproapele său. — *Sfatul lui Iisus l-a surprins în mod uluitor. Gândul său i-a zburat fulgerător la avuţia lui,* la pământul lui, la hambarele şi sluglie lui, la banii şi confortul său, la mâncarea şi băuturile sale alese, la hainele lui strălucitoare, la tot prestigiul şi onoarea ce le avea de la toţi cei din jur, la toate bogăţiile sale agonisite în dauna celor săraci, din sudoarea muncii lor. *Era prea*

legat de toate acestea, și, de aceea, lăsând capul în jos, s-a întristat foarte tare și l-a părăsit pe Mântuitorul. — Cu sufletul răvășit, cu mândria îngenuncheată și copleșit de rușine, se strecoară, apoi printre oameni, ducând cu sine *nostalgia unei fericiri atât de mult visate*, dar pe care nu o va mai atinge niciodată.

— *A plecat trist — pentru neputința lui* deoarece nu se putuse rupe din legăturile păcatului.

— *Trist, pentru că rămânea pe mai departe cu întrebarea: ce să fac? — Trist, pentru că știa ce înseamnă să trăiască în continuare în chinul aceleiași neostoite năzuinți*, fără să știe măcar scadența: până când?

Trist, pentru că puternica lui pasiune pentru bunurile materiale constituia centrul de greutate al vieții sale. — Ar fi avut totuși o mângâiere, dacă ar fi știut în acea clipă, că întrebarea sa a dat prilej uneia dintre cele mai însemnate descoperiri — în realizarea mântuirii = *descoperirea harului, prin care toate sunt cu putință.*

— *Sfatul ajungerii la desăvârșire*, dat tânărului bogat este formulat de Mântuitorul în două momente esențiale *I-ul: „vinde averea ta"*, nu pentru a o pierde ci *pentru a o transforma în comoară cerească*, aceasta însemnând elanul sufletesc, eroic, de care mulți creștini ar fi capabili — cu ajutorul harului și al *II-lea moment: „vino și urmează-mi"* — care aduce cu sine *permanența, efortul continuu — împotriva oricăror adversități*, care pot veni din afară, sau din natura proprie înclinată mereu spre păcat. — Aceste 2 momente formează de fapt, efortul creștinului în mântuire, care trebuie schițat sau cel puțin voit — ca să atragă asupra sa condiția de ordin divin — care să împlinească ceea ce la oameni e cu neputință. — *În urmarea lui Hristos*, se cuprinde și aceasta. *Că pentru noi creștinii, El, nu e numai un prototip uman de desăvârșire, nu e numai plinătatea omului, ci: „El este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut"*, în care bine a voit Dumnezeu să se sălășluiască toată desăvârșirea. *Dar dacă la noi oamenii, multe sunt cu neputință, la Dumnezeu toate sunt cu putință. — Elocvent este* și cazul tânărului bogat, care, singur, *n-a putut să se mântuiască, nu s-a putut elibera de slăbiciunea sa, n-a fost în stare să-și schimbe centrul de greutate al vieții sale:* El n-a putut momentan, dar a putut Dumnezeu, prin iubirea sa de oameni. — *Marea durere și întristare de acum, a acestui tânăr avea să se transforme în viitor, în bucuria evanghelistului de mai târziu.* — El va apărea din nou în paginile Sf. Evanghelii, însă nu în prima sa postură, *de pasionat al averii, ci într-o nouă stare binecuvântată de mare slujitor al lui Hristos. — Acest adevăr ni-l mărturisește Tradiția, care ne spune că acest tânăr frământat de propria-i conștiință, după o perioadă de zbucium și chibzuire adâncă*, totuși, *s-a întors la Mântuitor, — devenind Sf. Evanghelist Marcu. — Întristarea profundă ce l-a cuprins și privirea iubitoare a lui Iisus*, încă din clipa despărțirii — l-a urmărit ceas de ceas, pas cu pas, și l-a cucerit deplin și pentru totdeauna.

Pr. MIHAI RUSU

PREDICĂ LA TĂIEREA CAPULUI SFÂNTULUI IOAN BOTEZĂTORUL
(29 august)

O bună parte din sărbătorile noastre pun în lumină fapte dureroase din Vechiul și Noul Testament ori din istoria Bisericii. Așa este cazul și cu sărbătoarea de azi care ne aduce aminte de uciderea ultimului și celui mai însemnat dintre proorocii Vechiului Testament, Sfântul Ioan Botezătorul. Viața și mai cu seamă predica lui sunt înfățișate în predica din 7 ianuarie, când Biserica Ortodoxă prăznuiește „Soborul Sfântului Prooroc Ioan Botezătorul și Înaintemergătorul Domnului". Din relatările Sfinților Evangheliști, mai cu seamă Matei și Luca, aflăm că Sfântul Ioan era fiul preotului Zaharia și al soției sale Elisabeta, care era verișoară cu Sfânta Fecioară Maria. Nașterea sa a fost anunțată preotului Zaharia chiar în templu de același arhanghel Gavriil care o anunțase pe Sfânta Fecioară Maria că va naște pe Fiul Celui Preaînalt prin lucrarea Sfântului Duh (cf. Luc. 1, 8—38). Pentru că nu a crezut cele spuse de înger, a rămas mut până a opta zi după naștere, când i-a pus copilului numele Ioan, așa cum îi ceruse îngerul Domnului.

Din copilărie, Sfântul Ioan s-a retras în pustiul Iudeii, din jurul Iordanului, unde trăia în post și rugăciune. Sfintele Evanghelii menționează că „avea îmbrăcămintea din păr de cămilă și cingătoare de piele împrejurul mijlocului, iar hrana lui erau lăcustele și mierea sălbatică" (Mat. 3, 4: Mc. 1, 6). Acolo, el prevestea și venirea lui Iisus, „Cel ce va boteza cu Duh Sfânt și cu foc" și Căruia I se socotea nevrednic „să-I dezlege cureaua încălțămintelor" (Mat. 3, 11; Luc. 3, 16). Și totuși, el a fost acela pe care Domnul l-a ales ca să-L boteze în apa Iordanului, deși Ioan încerca să-L oprească, spunându-I: „Eu am trebuință să fiu botezat de Tine (Mat. 3, 14). Dar Iisus a insistat să-L boteze „pentru a împlini toată dreptatea". Cu prilejul botezului, a avut loc cunoscuta Teofanie sau Epifanie, adică descoperirea celor trei persoane ale Sfintei Treimi. Când cerurile s-au deschis, Duhul Sfânt s-a pogorât în chip de porumbel asupra Fiului care se boteza, iar glasul Tatălui s-a auzit zicând: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru Carele am binevoit" (Mat. 3, 16—17; Mc. 1, 10—11; Luc. 3, 22).

Botezul lui Ioan era împreunat cu o predică foarte vehementă, cu un profund caracter social, prin care înfiera păcatele vremii lui. În esență, ea se reducea la cunoscuta sa chemare adresată tuturor celor care veneau la el din Ierusalim și împrejurimi: „Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor" (Mat. 3, 2). În mod concret, el mai adresa tuturor ascultătorilor și îndemnul: „Cel ce are două haine să dea celui ce nu are și cel ce are bucate să facă la fel" (Luc. 3, 11). În același timp se adre-

sa şi unor categorii sociale distincte: vameşilor le cerea „să nu facă mai mult decât le este rânduit" (Luc. 3, 13), iar pe ostaşi îi îndemna: „Să nu asupriţi pe nimeni, nici să învinuiţi pe nedrept, şi să fiţi mulţumiţi cu lefurile voastre" (Luc. 3, 14). „Şi la multe altele îndemnând, îi binevestea poporului vestea cea bună" (Luc. 3, 18).

Mustrări şi mai aspre a făcut mai cu seamă lui Irod Antipa, regele sau tetrarhul care a domnit în provinciile Iudeea şi Pereea între anii 4 şi 39 (fiind el fiul lui Irod cel Mare, cel care a ucis pruncii din Betleem). Decăzut sub raport moral, acesta şi-a alungat soţia legitimă şi trăia în fărădelegi cu Irodiada, căsătorită cu fratele lui Filip, deşi le era nepoată amândurora. Irodiada şi-a părăsit soţul, deci pe Filip, împreună cu fiica lor Salomeea şi a plecat în palatul lui Irod Antipa. Nimeni n-a avut curajul să înfiereze fapta nelegiuită a regelui, cu excepţia Sfântului Ioan Botezătorul, care i-a atras atenţia prin cuvintele: „Nu-ţi este îngăduit s-o ai pe femeia fratelui tău" (Mc. 6, 18; Mat. 14, 3). Din cauza acestui rechizitoriu, după cum ne informează Sfântul Evanghelist Marcu, „Irodiada îl ura şi vroia să-l omoare, dar nu putea, fiindcă se temea de Ioan, ştiindu-l bărbat drept şi sfânt şi-l ocrotea. Şi ascultându-l, rămânea îndelung pe gânduri şi bucuros îl asculta" (Mc. 6, 19—20). În Evanghelia de la Matei se menţionează că Irod, „voind să-l ucidă, s-a temut de mulţime, că-l socoate un prooroc" (Mat. 14, 5). Şi totuşi, datorită intrigilor Irodiadei, Sfântul Ioan a fost, în cele din urmă, arestat şi închis în închisoarea din cetatea Maherus, dincolo de Iordan şi Marea Moartă, în provincia Pereea. După un an de temniţă, s-a ivit prilejul potrivit pentru Irodiada de a-şi pune în aplicare planul diabolic al suprimării lui Ioan. Când îşi prăznuia Irod ziua de naştere — chiar în cetatea Maherus — Salomeea, fiica Irodiadei, a dansat în faţa lui şi a tuturor invitaţilor. Dansul i-a plăcut atât de mult lui Irod, încât, în faţa tuturor i-a făgăduit că îi va da orice îi va cere, oferta mergând „până la jumătate din regatul său" (Mat. 14, 6—7; Mc. 6, 21—23). Îndemnată de Irodiada, fata i-a zis: „Vreau să-mi dai, chiar acum, pe tipsie, capul lui Ioan Botezătorul" (Mc. 6, 24—25 şi Mat. 14, 8). Deşi regele „s-a întristat", totuşi, pentru jurământul făcut în faţa comesenilor, n-a putut să-şi mai schimbe promisiunea. Drept aceea, a trimis un temnicer, căruia i-a poruncit să-i taie capul în temniţă, pe care, aducându-l pe tipsie, l-a dat fetei, iar aceasta mamei sale (cf. Mat. 14, 9—11; Mc. 6, 26—28). „Ucenicii" lui Ioan, auzind de crima oribilă care s-a săvârşit, „i-au luat trupul şi l-au înmormântat şi s-au dus să-i dea de ştire lui Iisus" (Mat. 14, 12 şi Mc. 6, 29). Nu ştim care au fost acei „ucenici"; probabil viitorii apostoli ai Domnului, Petru şi fratele său Andrei. Avea numai 32 de ani. Nu se ştie unde a fost înmormântat trupul, fără cap.

Crima săvârşită de Irod şi Irodiada a fost pedepsită de Dumnezeu, căci curând şi-au pierdut tronul şi au murit în exil, uitaţi şi dispreţuiţi de toţi. Despre Salomeea tradiţia spune că a căzut într-un râu îngheţat, iar un sloi de gheaţă i-a retezat capul, deci a avut aceeaşi moarte pe care o ceruse ea pentru Înaintemergătorul Domnului. Dreptatea divină i-a pregătit moartea pe care o merita.

Potrivit învăţăturii noastre de credinţă, după ce Mântuitorul a murit pe cruce, sufletul Lui s-a pogorât la iad (Efes. 4, 9; I Petru, 3, 18—20), de unde a eliberat pe toţi drepţii Vechiului Testament care muriseră cu credinţa în venirea Sa, inclusiv pe Sfântul Ioan Botezătorul, vestindu-le biruinţa Sa asupra păcatului şi a morţii şi ridicându-i la rai.

Potrivit tradiţiei, capul Sfântului Ioan Botezătorul a fost îngropat chiar de către Irodiada, la palatul din Maherus. Dar una dintre sfintele femei care-L însoţeau pe Mântuitorul, Ioana, soţia unui dregător al lui Irod, l-a luat de acolo în taină şi l-a îngropat în Ierusalim. Aceasta este socotită ca „prima aflare" a cinstitului cap. S-a transmis această ştire printre creştini până în timpul împăratului Constantin cel Mare (†337), când doi călugări l-au dus în oraşul Emesa din Siria. Peste mai bine de un veac, în anul 453, episcopul de acolo l-a aşezat în biserica în care slujea, unde mulţi bolnavi au dobândit tămăduire. Aceasta este considerată ca „a doua aflare a cinstitului cap", ambele fiind prăznuite de Biserică în fiecare an, la 24 februarie. După mai mulţi ani a fost dus cu cinste în Constantinopol, capitala imperiului bizantin. Dar, în timpul luptelor împotriva sfintelor icoane, pentru a-l feri de o eventuală profanare, a fost luat şi îngropat într-o localitate situată la hotarul imperiului bizantin cu Armenia. De acolo a fost adus la Constantinopol, în timpul patriarhului Ignatie, pe la mijlocul veacului al IX-lea. Aceasta este cea de „a treia şi cea din urmă aflare a cinstitului cap", pe care Biserica Ortodoxă o prăznuieşte la 25 mai. În vremea cruciadei a patra, în anul 1204, intrând latinii în Constantinopol, au luat o parte din capul Sfântului şi l-au dus într-o biserică din Amiens, în nordul Franţei.

Iubiţi credincioşi,

Viaţa şi mai cu seamă sfârşitul Sfântului Ioan Botezătorul au impresionat nu numai pe ucenicii săi, care L-au înştiinţat de aceasta şi pe Mântuitorul, ci şi pe viitorii creştini. Drept aceea, în cinstea lui s-au stabilit cinci sărbători, dintre care trei înscrise în calendar cu litere roşii (7 ianuarie, 24 iunie — ziua naşterii şi 29 august — ziua decapitării), toate cu slujbele lor, s-au înălţat numeroase biserici, care îl au drept ocrotitor. În ţara noastră e de ajuns să menţionăm biserica cu hramul „Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul", ctitorită de Ştefan cel Mare şi Sfânt în satul Reuseni, judeţul Suceava, în amintirea tatălui său, voievodul Bogdan II, căruia i s-a tăiat capul, din dispoziţia adversarilor săi politici, în acel loc. Chipul Sfântului Ioan Botezătorul este pictat în toate bisericile, mai ales botezând pe Domnul în Iordan. De regulă, este pictat şi pe iconostas, lângă uşa diaconească din partea stângă (miazănoapte). El apare însă şi în tema iconografică numită „Deisis", cu reprezentarea lui Iisus pe tron ca Judecător, încadrat de Sfânta Fecioară Maria şi Sfântul Ioan, care se roagă pentru cei păcătoşi. Această reprezentare apare mai ales în scena Judecăţii de apoi. Cinstirea de care se bucură Sfântul Ioan din partea tuturor popoarelor creştine rezultă şi din aceea că numele său este dat la botez atâtor nou născuţi, fie băieţi, fie fete, sub forma Ioana.

Drept aceea, iubiţi credincioşi, să-l cinstim şi noi pe Sfântul Ioan, prin postul pe care Biserica l-a rânduit în amintirea lui în ziua de azi, prin participarea la Sfânta Liturghie, prin citirea Acatistului său, prin rugăciunile pe care i le adresăm, ca, la rândul său, să ceară pentru noi har şi milă de la Dumnezeu. În vremurile atât de zbuciumate prin care trecem, în decăderea de ordin moral care se întinde pe zi ce trece, glasul lui Ioan Botezătorul trebuie să răsune din nou în lume şi să se facă auzit de toţi: „Pocăiţi-vă, căci s-a apropiat împărăţia cerurilor". Amin.

Pr. Prof. MIRCEA PĂCURARIU

PARENEZĂ LA VREMURI DE ÎNCERCARE (inundații)

„Eu sunt Dumnezeul tău, Eu întăresc dreapta ta și îți zic: «**Nu te teme, căci eu sunt ajutorul tău**»" (Isaia XLI, 13).

Iubiții mei fii duhovnicești,

Am evocat aceste cuvinte din Sfânta Scriptură, spre a ne aduce aminte de Tatăl nostru Cel ceresc, spre Care ne îndreptăm nădejdea, acum, când peste ținutul nostru s-au abătut mari inundații care au provocat, nouă tuturor, multă întristare. Noi știm că viața omului este presărată atât cu bucurii cât și cu necazuri. De aceea Sf. Apostol Pavel îndeamnă: „**Bucurați-vă cu cei ce se bucură și plângeți cu cei ce plâng!**" (Rom. XII, 15). Acum suntem chemați să **plângem cu cei ce plâng**, nu numai în sensul vărsării de lacrimi, ci în scopul de a fi alături, spiritual și material față de cei care au suferit mari pagube în urma acestor calamități. De aceea am săvârșit astăzi o slujbă specială prin care ne-am rugat cu genunchii plecați, ca Bunul Dumnezeu să ne întărească spre a trece creștinește peste suferințele de acum.

Iubiți credincioși,

Ori de câte ori se abat asupra noastră necazuri, ca cele de acum, sau de altă natură, se ridică întrebări de genul „de ce Dumnezeu îngăduie necazurile?" Este greu de dat un răspuns complet, pentru că, de fapt, numai El știe cu adevărat de ce se întâmplă așa. O încercare de răspuns putem avea, totuși, dacă apelăm la Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți. Vom observa, din exemplele pe care le vom evoca, că Dumnezeu, fie ne pedepsește pentru păcatele noastre, fie ne pune la încercare credința, dărnicia, răbdarea ș.a. Astfel, cuvintele rostite de Domnul prin profetul Isaia sunt în mare măsură actuale: „**Nelegiuirile voastre au pus despărțire între voi și Dumnezeul vostru și păcatele voastre L-au făcut să-Și ascundă fața... Pentru că mâinile voastre sunt întinate cu sânge și degetele voastre cu nelegiuiri; buzele voastre grăiesc cuvinte mincinoase și limba voastră strâmbătate...**" (Isaia, LIX, 2-3). Așadar, putem recunoaște, fără a greși, că Dumnezeu ne-a pedepsit pentru păcatele noastre. Aceasta nu înseamnă că nu ne iubește. Căci zice dumnezeiasca Scriptură: „**Domnul ceartă pe cel pe care îl iubește și ca un Părinte pedepsește pe feciorul care îi este drag...**" (Pilde, III, 12). Pe de altă parte, prin necazuri, ni se încearcă credința, așa cum știm din pilda dreptului Iov, cunoscută nouă tuturor. În duhul acestui exemplu biblic, spune Sf.

Vasile cel Mare: **„Necazurile şi durerile sunt trimise şi cu scopul de a încerca sufletele, a ispiti inimile şi a scoate la iveală pe cei virtuoşi, fie bogaţi, fie săraci. În astfel de împrejurări, nu există mai bună piatră de încercare şi pentru unii şi pentru ceilalţi; după răbdare se cunoaşte voloarea fiecăruia, anume: bogaţii sunt oare darnici şi milostivi? Săracii sunt ei, oare, înzestraţi cu răbdare, sau, dimpotrivă, cârtitori şi nerecunoscători? Sau, schimbându-se după împrejurări, ca nişte trestii clătinate de vânt...“ (Despre foamete şi secetă,** trad. pr. N. Donos, MMS, 1-2/1954, p. 11).

Acestor explicaţii le adăugăm cuvintele unui episcop român, de vrednică pomenire, Grigorie Comşa de Arad (1889-1935): **„Dumnezeu trimite necazurile, pentru ca omul să-şi dea seama că nu pământul este ţara lui adevărată. Dumnezeu vede când lucrurile pământeşti pot să devină o primejdie pentru om şi atunci îi trimite nenorociri ca să se desmeticească. Într-adevăr, prin necazuri învaţă pe om la tărie. Arborii mari, prin bătaia vânturilor se întăresc. Aurul nu se scoate din topitoare până nu se curăţă deplin...“ (Predică la cazuri de nenorociri,** în vol. „De la leagăn până la moarte“, Arad, 1927, p. 32).

Care trebuie să fie atitudinea noastră faţă de nenorocirile ce vin peste noi? Exemplul cel mai elocvent îl avem tot la dreptul Iov, care, după ce a pierdut toate bunurile materiale pe care le avea a rostit cu seninătate: **„Gol am ieşit din pântecele mamei mele şi gol mă voi întoarce în pământ! Domnul a dat, Domnul a luat; fie numele Domnului binecuvântat“** (I, 21). **„Fericit este omul pe care Dumnezeu îl mustră! Să nu dispreţuieşti certarea Celui Atotputernic. Căci El răneşte şi El leagă rana, El loveşte şi mâinile Lui tămăduiesc“** (V, 17-18). Acest exemplu minunat ne întăreşte pe noi acum, bineştiind că Dumnezeu nu ne părăseşte, de fapt, niciodată: **„Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacurilor!“** - a spus Mântuitorul Iisus Hristos (Matei, XXVIII, 20). Să zicem, aşadar, cu Sf. Ap. Pavel: **„Să ţinem mărturisirea nădejdii cu neclintire, pentru că credincios este Cel ce a făgăduit“!** (Evrei, X, 23).

În acelaşi duh, grăieşte Sf. Vasile cel Mare: **„Nu te descuraja! Căci descurajarea peste măsură este izvor al păcatului, slăbeşte mintea, tulbură sufletul şi duce pe om la păcatul greu al nerecunoştinţei. Dimpotrivă, pune-ţi nădejdea în Dumnezeu. Ce, crezi că El trece cu vederea necazul sau lipsa în care te zbaţi?“.** Chiar şi cel care a pierdut totul, în urma acestui cataclism, poate, prin credinţă, nădejde şi dragoste de muncă, s-o ia de la capăt. Ne amintim, în acest sens, de îndemnul inspirat al unui poet britanic, de origine indiană, Rudyard Kipling, laureat al premiului Nobel, în extraordinara poezie **„If“ („Dacă“)**, în care spune la un moment dat: **„De poţi risca deodată întreaga ta avere / Şi tot ce-ai strâns în viaţă să pierzi într-un minut / Şi-atuncea, făr-a scoate o vorbă de durere / Să-ncepi agoniseala, cu calm, de la-nceput . . .“.**[1]

Ceea ce avem de făcut, practic, ne învaţă Sfântul Ioan Gură de Aur, care ne recomandă un comportament creştin pe care să-l urmăm neabătut: **„Să vă întoarceţi la cugetul cel drept şi atunci vor înceta relele ce ne-au cuprins. Biserica nu este un teatru, ca să ascultăm pentru desfătarea noastră! De aici trebuie să plecăm cu un folos, alegându-ne cu ceea ce este mai de preţ . . . Bizuindu-ne pe această credinţă, să-L chemăm pe Dum-**

nezeu necurmat, să ne îndeletnicim cu rugăciuni și să ne îngrijim cu toată osârdia de celelalte virtuți, ca să scăpăm de primejdia ce bate la ușă, și să ne facem vrednici și de bunurile vieții viitoare...“ (Predica II-a Despre Statui, trad. Șt. Bezedechi, Rm. Vâlcea, 1937, p. 47).

Iubiți credincioși,

Având înaintea inimilor aceste învățături, vom pleca spre casele noastre cu nădejdea sporită că Dumnezeu, ca un Părinte bun, ne va ocroti și în aceste zile grele pentru noi. Va trebui, totodată, să depunem partea noastră de efort, spiritual și material. Să fim alături de cei năpăstuiți și cu rugăciunea și cu brațele și cu ajutorul concret. În acest sens, socotim că este necesar ca cei ce au posibilități materiale să contribuie financiar, sau cu obiecte, la colecta pe care o deschidem pentru cei sinistrați. Așteptăm cu încredere roadele dărniciei d-voastră.

Să-i mulțumim, așadar, Domnului, că ne-a învrednicit să participăm la sfânta slujbă de astăzi, care ne-a întărit nădejdea în ajutorul Lui. Încheiem acum invocând o scurtă rugăciune din Molitfelnic, pe care am auzit-o puțin mai-nainte, în timpul slujbei: **„Către Tine, Mântuitorul nostru, Dumnezeule prea veșnice, alergăm noi păcătoșii robii tăi și cu lacrimi întru pocăință căzând strigăm Ție: iartă, iartă, Îndurate, pe poporul cel fără de răspuns, și să nu ne pierzi pe noi cu revărsarea ploilor celor nemăsurate și cu reaua prefacere a văzduhurilor; ci dă senin și înmulțește roadele pământului, ca un Iubitor de oameni“.** Amin.

Pr. Lect. Dr. VASILE GORDON

---

1 Traducere liberă. Textul original: *"If you can make heap of all your winnings / And risk it on one turn of pitch-and-toss / And lose, and start again at your beginnings / And never breathe a word about your loss"*, din vol. *Treasury of english verse new and old*, by A. S. COLLINS. London, 1934, p. 360; Rudyard KIPLING, 1865-1936. A primit premiul „Nobel“ în anul 1907.

DARE DE SEAMĂ

asupra activităţii depuse de profesorii şi studenţii Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" în anul universitar 1998/1999

Ca şi în anii universitari precedenţi, în pofida greutăţilor de ordin financiar cu care ne confruntăm, în pofida „navetismului" unor cadre didactice, în pofida faptului că nu suntem ajutaţi de cei care ar trebui să ne ajute, socotim că Facultatea noastră şi-a făcut datoria şi în anul universitar pe care l-am încheiat. O scurtă trecere în revistă a principalelor momente din viaţa Facultăţii sper să convingă pe oricine că Facultatea noastră îşi înţelege pe deplin menirea ei cultural-educativă în viaţa Bisericii noastre.

1. Cadre didactice şi procesul de învăţământ:

Faţă de anii precedenţi au survenit schimbări prin pensionarea părinţilor profesori Ioan Floca şi Ilie Moldovan, cu data de 1 septembrie 1998; ei au rămas, însă, ca profesori consultanţi la cursurile de „master".

În aceste condiţii, componenţa corpului profesoral se prezintă astfel:

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan - Studiul Vechiului Testament;
2. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc - Studiul Noului Testament;
3. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi - Istoria bisericească universală;
4. Diac. Prof. Dr. Constantin Voicu - Patrologie şi Literatură postpatristică;
5. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu - Istoria Bisericii Române;
6. Pr. Prof. Dr. Ion Bria (de la Geneva) - Teologie Dogmatică şi Ecumenism;
7. Pr. Prof. Dr. Sebastian Şebu - Omiletică şi Catehetică;
8. Episcop Prof. Dr. Laurenţiu Streza - Teologie Liturgică;
9. Arhiereu Prof. Dr. Irineu Popa (titular la Facultatea de Teologie din Craiova) - Morală creştină şi spiritualitate ortodoxă;
10. Diac. Conf. Dr. Dorin Oancea - Istoria şi Filosofia Religiilor;
11. Pr. Lector Dr. Vasile Grăjdian - Muzică bisericească şi Ritual;
12. Pr. Lector Dr. Mircea Ielciu - Istoria şi spiritualitatea Bizanţului;
13. Pr. Lector Dr. Irimie Marga (titular la Facultatea de Teologie din Oradea) - Drept canonic;
14. Pr. Lector Drd. Mihai Iosu - Formare duhovnicească şi misionară (cu atribuţii de duhovnic);

15. Episcop Drd. Visarion Bălţat - suplinitor pentru Îndrumări misionare;
16. Pr. Asist. Dr. Nicolae Moşoiu - la Teologie Dogmatică;
17. Asist. Drd. Sebastian Moldovan - la Morală creştină;
18. Pr. Asist. Drd. Constantin Necula - la Catehetică şi Omiletică;
19. Asist. Drd. Ciprian Streza: la Teologie Liturgică (în concediu de studii la Tesalonic);
20. Asist. Drd. Daniel Mihoc - la Noul Testament şi Limba greacă;
21. Asist. Drd. Paul Brusanowski - la Istoria Bisericii Române şi Limba latină;
22. Asist. Drd. Sorin Dobre - la Muzică bisericească;
23. Prep. Pr. Drd. Constantin Oancea - la Vechiul Testament;
24. Prep. Lucian Colda - la Istoria şi Filosofia religiilor.

Cursurile de Pedagogie, Didactică şi Metodică au fost suplinite de Prof. Gheorghe Răulea de la Facultatea de Ştiinţe.

În acest an universitar, am reuşit să fie încadrate trei absolvente ale cursurilor de master în Teologie la alte Facultăţi din cadrul Universităţii „Lucian Blaga", dar pentru Facultatea noastră:

1. Maria Oprea - preparator pentru Limba franceză;
2. Silvana Bunea - preparator pentru Limba engleză;
3. Codruţa Grădinaru - preparator pentru Asistenţă socială.

Cursurile şi seminariile la secţiile Teologie - Română, Teologie - Franceză, Teologie - Engleză şi Teologie - Asistenţă Socială au fost încredinţate unor cadre calificate (profesori, conferenţiari, lectori, asistenţi şi preparatori) de la Facultăţile de Litere, Ştiinţe (catedra de Psihopedagogie) şi Drept.

2. **Promovări.**

În cursul acestui an, câţiva lectori şi asistenţi au fost promovaţi „doctori în teologie", toţi cu calificativul „foarte bine":

1. Pr. Lector Mircea Ielciu cu teza: „Învăţătura despre har şi libertatea de voinţă la Sf. Ioan Cassian" (îndrumător Prof. Dr. Constantin Voicu);

2. Pr. Lector Irimie Marga, cu teza: „Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic" (îndrumător Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi);

3. Pr. Asist. Nicolae Moşoiu: „Dezvoltarea teologică în Tradiţie. Viziunea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae - Sinteze moderne şi contextul lor" (îndrumător Pr. Prof. Ion Bria).

Din afara Facultăţii noastre, au mai fost promovaţi:

1. Diac. Lector Pavel Cherescu, de la Facultatea de Teologie Oradea, cu teza: „Viaţa şi activitatea mitropolitului Nicolae Bălan" (îndrumător Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu);

2. Pr. Lector Nicu Dumitraşcu, de la Facultatea de Teologie din Oradea, cu teza: „Hristologia Sf. Atanasie cel Mare, în contextul controverselor ariene şi post-ariene" (îndrumător Prof. Dr. Constantin Voicu).

3. Pr. Lector Aurel Pavel de la Facultatea de Teologie din Oradea: „Cartea proorocului Daniel, introducere, traducere şi comentarii (îndrumător Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan).

4. Pr. Constantin Drăguşin de la Editura Institutului Biblic din Bucureşti, cu teza: „Pravila cea mare - Îndreptarea legii" (îndrumător Prof. Dr. Ioan Floca).

5. Pr. Lector Ion Bude, de la Facultatea de Teologie din Timişoara, cu teza: „Romani 12, 1: Închinarea cea duhovnicească. Elemente liturgice creştine în Noul Testament" (îndrumător Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc).

6. Pr. Lector Constantin Rusu, de la Facultatea de Teologie din Arad, cu teza: „Condiţiile intrării în cler. Studiu istoric - canonic" (îndrumător Prof. Dr. Ioan Floca).

7. Pr. Marcel Ciucure, din Bârlad, cu teza: „Unirea Bisericilor creştine în perspectivă teologică, juridică şi ecumenică" (îndrumător Prof. Dr. Ioan Floca).

8. Asist. Marius Telea de la Facultatea de Teologie din Alba Iulia, cu teza: „Antropologia Sfinţilor Părinţi Capadocieni" (îndrumător Prof. Dr. Constantin Voicu).

3. **Evenimente ecumenice.**

În cursul lunii octombrie 1998, Facultatea noastră a trăit momente de seamă, prin acordarea titlului de „Doctor honoris causa" la patru personalităţi eclesiastice din afara hotarelor ţării, de confesiuni diferite:

1. Dr. Philipp Harnoncourt, profesor de Liturgică la Facultatea de teologie romano-catolică a Universităţii din Graz;

2. Dr. Ulrich Luz, profesor de Noul Testament la Facultatea de Teologie reformată a Universităţii din Berna, reputat autor al unor comentarii la Evanghelia de la Matei;

3. Dr. Friedrich Heyer, profesor onorar (azi nonagenar) la Facultatea de Teologie a Universităţii din Heidelberg, specialist în Istoria Bisericilor răsăritene şi un prieten sincer al Bisericii Ortodoxe Române şi al Facultăţii noastre pe care a vizitat-o în mai multe rânduri;

4. Mitropolit Dr. Panteleimon Rodopoulos, profesor de Drept canonic la Facultatea de Teologie ortodoxă a Universităţii din Tesalonic, cunoscut prin lucrările de specialitate.

Prezentarea activităţii lor a fost făcută de Conf. Dr. Dorin Oancea, Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc şi Prof. Dr. Mircea Păcurariu (pentru ultimii doi). Înmânarea diplomelor la primii trei a făcut-o Doamna Prorector Dr. Doina Petică-Roman la 27 octombrie 1998, iar cea a mitropolitului Panteleimon de către Domnul Rector Prof. Univ. Dr. Dumitru Ciccoi-Pop, la 7 noiembrie 1998.

În continuarea manifestărilor de decernare a titlurilor respective, în zilele de 27 şi 28 octombrie 1998 a avut loc un simpozion cu tema „Biserica şi politica", la care au participat şi câţiva profesori de la Facultatea de Teologie a Universităţii din Graz (Otto König, Grigorie Larenzakis - ortodox, Philipp Harnoncourt), profesorul Fr. Heyer de la Heidelberg, profesorul Ulrich Luz de la Berna, profesori de la Facultatea noastră şi de la

Institutul teologic evanghelic-lutheran din Sibiu. Organizarea și conducerea Simpozionului a revenit Conf. Dr. Dorin Oancea. Relatări detaliate asupra acestor evenimente au fost publicate în „Telegraful Român" nr. 37-40 din noiembrie 1998 și în „Revista Teologică" nr. 4, 1998, p. 207-215.

În același an universitar au avut loc o serie de vizite ale unor profesori de teologie din afara țării care au conferențiat la Facultatea noastră.

4. Participări la întruniri ecumenice și teologice peste hotare

Cea mai însemnată participare sibiană din acest an universitar a avut loc la Harrare, în Zimbabwe, între 3-14 decembrie 1998, când a avut loc a VII-a Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor. Din delegația Bisericii Ortodoxe Române au făcut parte Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Pr. Asist. Nicolae Moșoiu, Prep. Codruța Grădinaru și Veronica Stavilă de la studii de „master". Părintele Aurel Jivi a fost ales membru în Comitetul central al acestei mari organizații ecumenice, care și-a serbat la Harrare cei 50 de ani de existență. În această calitate a participat la câteva întruniri ale Comitetului respectiv.

Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc a participat la mai multe întruniri teologice neotestamentare, cea mai importantă având loc în Africa de Sud, în iulie 1999.

Diac. Conf. Dr. Dorin Oancea a avut mai multe întâlniri cu teologi din Elveția (iulie - august 1999) și din Graz.

Episcop Prof. Dr. Laurențiu Streza și Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu au participat la lucrările unui simpozion privind relațiile românosârbe care a avut loc la Novi Sad în 6 noiembrie 1998. Tot P. S. Laurențiu a participat — în calitate de membru al Sfântului Sinod, — la alte câteva întruniri ecumenice (Italia ș.a.).

În cadrul parteneriatului pe care l-am încheiat cu Facultatea de Teologie din Berna, am trimis acolo câțiva tineri doctoranzi sau preparatori pentru a face studii în bibliotecile de acolo.

5. Activitatea publicistică a cadrelor didactice.

Toți au publicat felurite studii, articole, recenzii, predici, în presa noastră bisericească, mai cu seamă în cea sibiană. „Revista Teologică" este condusă de un comitet, sub îndrumarea **Î.P.S. Mitropolit Antonie**, sub redacția Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, ajutat de Asist. Sebastian Moldovan. Ziarul șagunian „Telegraful Român" este redactat de peste 20 de ani de Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc redactează ziarul „Iisus Biruitorul".

Mai mulți profesori au prezentat expuneri și interviuri la posturi naționale de Radio și Televiziune (Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Pr. Asist. Constantin Necula ș.a.).

Pr. Prof. consultant Ilie Moldovan îndrumă activitatea Asociației „Pro Vita" din Sibiu și a organizat o serie de acțiuni cu caracter „ecologic" în Sibiu și alte localități.

Pr. Lector Vasile Grăjdian și asistent Sorin Dobre au condus corul catedralei mitropolitane și cele ale Facultății de Teologie. Ca și în anii precedenți au dirijat tradiționalul concert de colinde din preajma sărbătorilor Crăciunului.

6. **Studenții.**

În anul universitar încheiat au fost înscriși 567 studenți, repartizați astfel:

Teologie Pastorală: 254;
Teologie - Limba română: 86;
Teologie - Limba franceză: 37;
Teologie - Limba engleză: 45;
Teologie - Limba germană: 5;
Teologie - Asistență socială: 83.

Din acest număr 238 au fost fete. Un număr de 57 sunt absolvenți ai altor Facultăți, înscriși acum la Facultatea noastră.

Au fost înscriși și 9 studenți din Basarabia și alți 3 din Bucovina (an I).

La examenul de admitere pentru anul I au fost înscriși 642 absolvenți de liceu și seminar, fiind declarați admiși: 60 la Pastorală, 25 Teologie - Limba română, 22 la Teologie - Limbi străine și 20 la Teologie - Asistență socială (dintre care 12 cu taxă).

La examenul de admitere pentru cursurile de „master" s-au înscris 47 licențiați, fiind declarați admiși 40, câte 10 la fiecare „secție": biblică, istorică, sistematică și practică.

La examenul de doctorat din sesiunea octombrie 1998 s-au înscris 18 candidați, fiind admiși 8.

Examenele și colocviile au avut loc în sesiunile ianuarie - februarie, iunie și septembrie. Un număr de 3 studenți s-au retras, iar alți 5 au fost transferați la alte Facultăți de Teologie.

Examenele de licență au avut loc în sesiunile februarie și iunie 1999; examenele la cursurile de „master" în iunie 1998, iar cele parțiale de doctorat de regulă în martie și octombrie.

7. **Activitatea studenților.**

Un număr apreciabil au activat în cadrul „Asociației Studenților Creștini Ortodocși din România" (ASCOR), filiala Sibiu, sub îndrumarea studentului Alin Câmpean din anul IV. În prima săptămână din Postul Crăciunului, ASCOR-ul a organizat „Sărbătorile Ortodoxiei", cu conferințe în aula Facultății, susținute de profesorii noștri sau de invitați din afară.

În paralel activează și „Asociația Studenților Ortodocși pentru Ajutor Social" (ASOAS); ea își face simțită prezența în orașul nostru mai cu seamă în cele două posturi mari ale anului, când se strâng și se împart ajutoare la diferiți oameni săraci sau copii orfani.

Înaintea Sărbătorilor Crăciunului, pe lângă concertul de colinde din catedrală, grupuri de studenţi au colindat la Universitate, în câteva instituţii, pe profesori şi diferite persoane din oraş.

Prezenţa studenţilor sibieni s-a făcut simţită şi în afara hotarelor ţării. Câţiva absolvenţi au beneficiat de burse peste hotare: Călin Barbolovici, Gheorghe Ionaşcu şi Florica Ionaşcu la Roma, Silvana Bunea în Germania, Agena Preda în Elveţia, Studenta Laura Nicoleta Stănescu din anul III a participat - în perioada 1 septembrie - 26 noiembrie 1998 - la un program de studii în limba engleză, „Biserică şi cultură în secolul XX", care a avut loc la Facultatea de Teologie evanghelică din Copenhaga. Studentul Ştefan Toma din anul III a participat la o întâlnire a Syndesmosului" (Organizaţia Mondială a Tineretului Ortodox), care a avut loc în Polonia, în august 1999. Câteva studente, conduse de Nadia Iridon din anul III, au participat la programul de întâlniri teologice şi de rugăciune de la Comunitatea Taizé - Franţa, în cursul lunii august 1999, cu vizite în câteva oraşe din Italia.

8. **Formarea duhovnicească** a studenţilor a fost încredinţată Părintelui Lector Mihai Iosu, ajutat de Pr. Asistent Constantin Necula şi Pr. Preparator Constantin Oancea.

În capela Facultăţii s-au oficiat zilnic Utrenia şi o slujbă de seară, iar în zilele de Miercuri şi Vineri Sfânta Liturghie. În fiecare Duminică s-a săvârşit Sfânta Liturghie, cu două predici rostite de studenţi din anul IV. Toţi studenţii şi studentele s-au spovedit şi împărtăşit în Postul Crăciunului şi cel al Paştilor.

Un număr de 120 de studenţi au fost cazaţi în internatul Facultăţii, alţii locuiesc la părinţi şi la rude sau la alte persoane. Cele mai multe studente - din afara Sibiului - au fost cazate în internatul Liceului Alimentar. Cantina Facultăţii a funcţionat şi în acest an universitar dar, din cauza greutăţilor financiare ale părinţilor, a avut un număr redus de abonaţi - studenţi.

9. **Biblioteca Facultăţii.**

Are un număr de peste 200 000 titluri de carte, la care se adaugă „fondul de patrimoniu", cu 1 800 de cărţi vechi şi rare, 562 de manuscrise, precum şi arhiva, cu aproximativ 100 000 piese, mai cu seamă corespondenţă. În cursul acestui an universitar s-au primit donaţii de cărţi din partea Patriarhiei, a Arhiepiscopiei Sibiului, a unor profesori şi foşti studenţi şi din partea unor Facultăţi de peste hotare. S-au cumpărat aproximativ 800 de cărţi.

Arhiva bibliotecii şi „fondul de patrimoniu" au fost cercetate de mai mulţi studenţi, masteranzi şi doctoranzi (inclusiv din străinătate) în vederea elaborării unor teze.

Au funcţionat patru bibliotecari: Iuliana Streza, licenţiată în Teologie, Diana Lostun, doctorand în Teologie, Violeta Crivăţ, licenţiată în Biblioteconomie şi Cornel Secelean, licenţiat în Teologie.

10. **Administrația.**

Secretariatul Facultății este condus de doamna Marcela Ropotin, ajutată, până la data de 31 august 1999, de Elvira Zămăcău, licențiată în Teologie, iar din data de 15 decembrie 1998 este angajată doamna Ileana Andrei.

Sectorul administrativ - economic este condus, de la 1 februarie 1999, de Părintele Mihai Iosu, ajutat de Gheorghe Chioran, licențiat în Teologie. S-au făcut o serie de reparații curente, absolut necesare, pe cheltuiala Universității ori cu donații din partea unor preoți, foști absolvenți.

Decan,

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

Preot Nicolae Bordaşiu, **SPOVEDANIA UNUI PELERIN RUS CĂTRE DUHOVNICUL SĂU.** Timişoara, Editura „Învierea", Arhiepiscopia Timişoarei, Timişoara, 1999, 206 p.

Lucrarea este o traducere din limba franceză.

Cartea este precedată de o binecuvântare datorată Înalt Preasfinţitului Nicolae, Mitropolitul Banatului. Ea are şi o introducere semnată de traducător. Cartea conţine apoi capitolele: Despre pelerini. Partea întâia: Istorisirile I—IV, apoi Istorisirile V—VII.

În binecuvântare Înalt Preasfinţitul mitropolit Nicolae apreciază această carte, care este ziditoare de suflet şi de frumuseţi duhovniceşti:

„Una dintre cele mai reprezentative scrieri ale spiritualităţii ortodoxe ruse, mai bine zis ale spiritualităţii răsăritene în general".

În Introducere se arată că Spovedania unui pelerin rus a apărut pentru prima dată la Kazan prin 1870. O alta publicată în 1881, la Kazan reeditată în 1884. Cu grija profesorului Vises-lavţev a apărut la Paris în 1930.

Pentru a se călăuzi Pelerinul a avut două cărţi: Biblia şi o culegere de texte patristice, Filocalia (iubitoare de bine).

Pelerinul rus s-a inspirat şi din aşa-zisa isihia, inspirată din greceşte, care înseamnă bineţe (contemplaţie).

Pelerinului i-a suscitat mult interes istoria vieţii spirituale.

Aparţinător unor oameni însetaţi de absolut şi de comuniune cu divinul.

Pelerinul face parte dintre acele fiinţe care s-a desprins de tot ce-l ţinea legat de viaţa socială şi a pornit în căutarea unei întâlniri cu Dumnezeu. Şi nu sunt puţini oameni de genul acesta în Rusia.

Modul de viaţă a găsit pelerinul rus în Avraam, în Apostoli care sunt un fel de membri pentru Hristos.

Mulţumită Sfintei Scripturi mulţi creştini şi-au adaptat viaţa acestui fluviu de spiritualitate.

Partea Istorisirile lasă pe pelerinul rus să vorbească: „Din darul Domnului sunt un om creştin, dar prin faptele mele un mare păcătos, iar prin starea vieţii, un pelerin fără adăpost, de cea mai joasă condiţie, mereu rătăcitor din loc în loc.

Ca avere n-am decât o traistă cu pâine uscată, ce o port în spate şi o sfântă Scriptură ce o port în sân.

În a douăzeci şi patra Duminică după Rusalii am intrat în biserică să mă rog. Se citea Apostolul din Epistola către Tesaloniceni la locul în care se zice: „Rugaţi-vă neîncetat" ...

Mă gândeam unde să găsesc pe cineva în stare să-mi explice aceste cuvinte. Am ascultat — o mulţime de predici despre rugăciune vreme îndelungată am tot citit Biblia şi întrebam dacă nu se găseşte undeva un dascăl duhovnicesc.

După o vreme am băgat de seamă că rugăciunea coboară în inima mea ca o căldură binefăcătoare, care mi-a cuprins tot pieptul, fără îndoială din pricina păcatelor mele.

Într-o zi am fost atacat de tâlhari. Ci-că eu adun bani. Vreme îndelungată n-am mai putut merge, în urma loviturilor primite.

Bunăvoinţa unui căpitan având liniştea pădurilor, citirea din Sfânta Scriptură, darul de a mă uni cu Dumnezeu, prin rugăciune, liniştea pădurii, a cântăreţului de biserică, lectura de cărţi despre rugăciune şi mai ales Filocalia mi-au umplut de bucurie sufletul".

A treia istorisire începe cu revenirea cu gândul la convorbirile pe care le-a avut cu duhovnicul.

Obsesia istorisirii conţine viaţa pelerinului descrisă la dorinţa duhovnicului.

„Născut în satul Orel, orfan de părinţi am rămas gol şi fără nimic, un adevărat creştin. Nu mi-a rămas decât să cerşesc prin lume.

Am umblat fără oprire, am cercetat multe biserici şi mânăstiri, mergeam mai ales prin păduri şi câmpii cu gândul că voi ajunge la Ierusalim".

A patra istorisire începe cu motto: „Iar mie a mă uni cu Domnul bine îmi este, a pune în Domnul nădejdea mea".

Mi-am luat rămas bun de la toţi şi cu ajutorul lui Dumnezeu am pornit la drum spre Ierusalim.

Iar duhovnicul a răspuns: „Mă bucur din toată inima..."

Impresionantă a fost întâlnirea pelerinului cu un orb, care îl asculta cu atenţie, când spunea că Dumnezeu se îndură de cei cu inima curată. Continuându-şi drumul merge prin stepe zile după zile: „Într-o zi am întâlnit un preot de la ţară, am mers cu el la biserică şi mi-a plăcut, zice pelerinul".

Învăţăturile date de preotul acela primind binecuvântarea preotului şi-a reluat drumul plin de bucurie. Ajuns la Kazan a dormit o noapte aici, unde a vorbit multora despre Filocalie.

În ce priveşte partea a doua a istorisirilor V—VII, acestea sunt trei spovedanii ale pelerinului cu un caracter didactic.

Istorisirea a V-a se consacră mai mult la o căinţă, a aceluia care se roagă pentru păcatele sale şi laolaltă întăresc şi reia problema mântuirii omului care găseşte în Evanghelie această putere.

A şaptea, ultima istorisire este „un elogism asupra vieţii.

De bun augur i-a fost profesorul care i-a ieşit pelerinului în cale.

Partea principală se încheie cu bunăvoinţa duhovnicului.

Între paginile 193 şi 206 urmează un Index care cuprinde o listă de sfinţi şi scriitori bisericeşti şi anume:

Sfântul Atanasie Atonitul, Calist Telicudas, Calist şi Ignatie Nantopoulus, Sfântul Dimitrie de Rostov, Sfântul Efrem Sirul, Sfântul Gri-

gorie Palama, Grigorie Sinaitul, Sfântul Inochentie de Irkut, Isac de Ninive, numit și Isac Sirul, Sfântul Josafat de Belgarade, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Damaschin, Ioan Carpatiul, Marcu Efselmitul, Fericita Maria, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Fericitul Nichifor, Nichita Sfetatos, Petru Damaschinul, Sfântul Simeon Noul Teolog și Teolipst de Filadelfia...

Capitolele: Filocalia, și apoi Isihasmul, Isihie, preot și exeget din veacul al V-lea, despre rugăciunea lui Iisus.

Aceste personalități sunt încadrate sub titlul Index, dovadă că ele nu aparțin pelerinului.

Cartea spovedaniei unui pelerin rus către duhovnicul său, e un fel de mică enciclopedie pentru că ea conține ceea ce este mai important din doctrina Bisericii.

Ceea ce spune Î.P.S. Mitropolit Nicolae al Banatului e pur și simplu adevărat. „Ea poate ajuta pe mulți să fie buni creștini...".

Părintelui Nicolae Bordașiu îi aducem prinosul recunoștinței noastre pentru traducere, iar Înalt Preasfințitului Mitropolit Nicolae al Banatului, îi mulțumim pentru editarea cărții.

Pr. Prof. Dr. NICOLAE NEAGA

Elisabeth Behr — Sigel et Kallistos Ware, **L'ORDINATION DES FEMMES DANS L'EGLISE ORTHODOXE,** Ed. du Cerf, Paris, 1998, 96 p.

Publicarea cărţii „Hirotonia femeilor în Biserica Ortodoxă", având ca autori pe Elisabeth Behr-Sigel şi Mgr. Kallistos Ware, ediţia 1998, relansează discuţia asupra acestei teme. Două contribuţii importante sunt oferite publicului din partea autorilor constituind o reflexie profundă asupra acestui subiect, punând în discuţie totodată două atitudini diferite.

În prezentarea lucrării se insistă asupra viziunii noi a Ortodoxiei cu toate că mulţi consideră că atitudinea Bisericii Ortodoxe faţă de acest subiect este arhaică şi retrogradă. Cei doi autori occidentali angajaţi în dialogul ecumenic vor să repună în discuţie această imagine falsă asupra Ortodoxiei prezentând răspunsuri elaborate şi deschise cu privire la accesul femeilor la treapta preoţiei. Ataşată de multă vreme cauzei femeii în Biserica Ortodoxă, Elisabeth Behr-Sigel este autoarea a două articole, cuprinse în această lucrare, intitulate „Femeia în Biserica Ortodoxă" şi „Hirotonia femeilor, o întrebare pusă Bisericilor Ortodoxe". Primul articol este o prezentare a locului femeii în Biserică, rolul pe care l-a jucat şi pe care îl va juca încă paralel cu evoluţia mentalităţilor în lume. Într-adevăr statutul social al femeii a evoluat considerabil independent de orice responsabilitate socială sau politică, din cele mai vechi timpuri. În ultimii 40 de ani femeia s-a văzut dobândind majoritatea funcţiilor sociale rezervate odinioară doar bărbaţilor. Scopul urmărit este acela de a încerca să facă să dispară tabuurile care continuă să bântuie conştiinţele multora în legătură cu acest subiect. In opinia autoarei trebuie să se acorde un loc mai important femeii în Biserică. Pentru a argumenta acest punct de vedere, aceasta aminteşte numeroasele exemple privind rolul pozitiv avut de femei în istoria Bisericii încă din primele secole până în perioada contemporană, modul lor de a menţine vie credinţa, participarea activă la viaţa Bisericii, în special la viaţa liturgică. Cu o deschidere mai puţin generală, al doilea articol adoptă un ton mai polemic, adesea fără replică, la limita tendenţiosului. El ridică o retrospectivă a diverselor poziţii adoptate în ultimele decenii de Biserica Ortodoxă faţă de întrebările determinate de accesul femeilor în treapta diaconiei dar mai ales la preoţie. Excluderii acestora, autoarea le opune universalitatea harismelor în Biserică. În opinia ei, harismele Duhului Sfânt nu sunt limitate doar la bărbaţi aşa

cum dovedesc numeroasele exemple de femei iluminate de lumina dumnezeiască de-a lungul istoriei bisericești. Autoarea face o confuzie între harismele ordinare legate de sacramentalitatea din Biserică și harismele extraordinare intervenind într-o revelație directă între Dumnezeu și om într-un mod imprevizibil și evident imposibil de intuit.

Pe plan teologic pledoaria d-nei Sigel se fondează în principal pe versetul Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Galateni „nu mai este nici iudeu nici elin, nu mai este nici rob nici liber, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus" (Galateni 3, 28). Din păcate astfel, după cum remarcă P.S. Kallistos Ware în textul care este publicat la sfârșitul versetului, textul este scos forțat din contextul său care este acela al unității credincioșilor în Biserică prin botez. De fapt versetul Sfântului Apostol Pavel începe prin „Voi toți câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat" (Galateni 3, 27).

D-na Behr-Sigel consideră că excluderea femeilor de la preoție se opune radical cu această învățătură a Sfântului Apostol Pavel constituind o injustiție flagrantă. Pentru ea nici un argument teologic nu se opune accesului femeilor la preoție. Femeia în consecință este redusă la un rol pasiv, în timp ce singur bărbatul, poate să ajungă preot. Eclesiologia ortodoxă insistă asupra distincției între cele două tipuri de acțiune a Duhului Sfânt care nu este nici o separație nici o îndepărtare ci o deplină conlucrare. Confuzia dintre cele două moduri repune în discuție însuși sensul Bisericii ca „sanctuar al Duhului Sfânt", ca loc de renaștere, un loc deschis tuturor fără excepție în ciuda greșelilor și slăbiciunilor fiecărui om. Este important să se distingă în viața Bisericii întrebuințarea temporală pur omenească a ceea ce poate să fie tradiția cu minusculă sau Tradiția cu majusculă direct insuflată de Duhul Sfânt organ al revelării divine ca expresie a voinței Sale.

Recurgerea la nehirotonia femeilor este prea generală în istoria Bisericii. Ea face obiectul unei unanimități de netăgăduit oricare ar fi multiplicitatea și diversitatea culturilor în care s-a constituit Biserica. Astfel de unanimități încă de la originea Bisericii ne obligă să recunoaștem o valoare fundamentală dorită de Hristos care potrivit credinței ortodoxe stăpânește efectiv Biserica prin Duhul Sfânt. Chiar dacă această valoare n-a putut fi explicată de-a lungul timpului (și din nefericire cum Sfinții Părinți nu au fost confruntați direct cu această problemă nu putem să invocăm autoritatea acestora cu privire la această problemă) ar fi periculos în plan spiritual personal ca și în planul comuniunii eclesiale să fie repusă în discuție. S-ar putea reproșa autoarei un demers prea intelectual în abordarea vieții bisericești și a tainelor sale. Din acest punct de vedere d-na Behr-Sigel pune o întrebare semnificativă: de ce o femeie care predă într-o Facultate de teologie ortodoxă studiul Noului Testament, nu ar putea în același timp să propovăduiască Evanghelia în timpul Sfintei Liturghii?

Răspunsul este foarte simplu: studiul teologiei este o activitate intelectuală, utilă cu siguranţă dar nu cu valoare sacramentală. Oricine poate să predea studiile biblice. Pe de altă parte, citirea Evangheliei în timpul Sfintei Liturghii are drept scop să facă prezentă puterea Cuvântului lui Hristos în mod tainic prin insuflarea Duhului Sfânt ca să pătrundă în inima credincioşilor care o primesc precum sămânţa din pildă. Este vorba de taina Cuvântului în care prezenţa divină se face simţită prin cuvântul celui care celebrează Liturghia. Contextul liturgic este radical diferit de contextul şcolar. El se plasează într-o altă perspectivă, aceea a prezenţei împărăţiei lui Dumnezeu în lumea concretă.

Cea de-a doua parte a cărţii prezintă poziţia P.S. Kallistos Ware privitoare la această problemă. Acesta este favorabil unei revalorizări a rolului femeii în Biserică şi a unei restaurări a ordinului diaconiţelor existent în epoca primară a Bisericii. Pe de altă parte el se opune eventualităţii accesului femeilor la preoţie precum şi la episcopat. Are grijă să lase totuşi porţi deschise considerând că este dificil să se statueze într-un mod definitiv această problemă deosebit de complexă. Această grijă îl conduce, uneori, la relativizarea propriilor poziţii.

Pe plan istoric el aminteşte libertatea extraordinară a creştinismului din primele secole faţă de lumea înconjurătoare, sentimentul unei înnoiri radicale aduse de Evanghelie. Nimic nu este mai străin Bisericii decât ideea unei influenţe externe atât de importante.

Faptul de a se recunoaşte hirotonia femeilor ar conduce la o ruptură completă cu unanimitatea tradiţiei referitoare la acest subiect dezvoltate de-a lungul istoriei bisericeşti. Această ruptură ar repune în discuţie însuşi sensul continuităţii, aspectul comunitar al comuniunii eclesiale.

Autorul subliniază şi aspectul etic al unei repuneri în discuţie a acestui lucru. A considera că generaţii întregi de creştini s-au înşelat după aproape 2000 de ani poate să trădeze o anumită impudoare şi constituie un risc important în plan spiritual. El aminteşte de diferenţa dintre sacerdoţiul administrativ şi sacerdoţiul împărătesc cu care sunt investiţi toţi cei botezaţi, culminând cu Fecioara Maria. Sacerdoţiul administrativ este abordat în dimensiunea sa „iconică" dar nu sub aspectul său concret, de jertfă reală a pâinii şi a vinului, ca însăşi imaginea sacramentală a unicei jertfe a Mântuitorului Iisus Hristos.

Problema locului femeii în Biserică nu trebuie gândită doar în termeni negativi. Este indispensabil ca toţi creştinii să acorde un rol pozitiv, real oricât de dificil ar fi să se admită pentru conştiinţa noastră.

În încheiere putem afirma că femeia ortodoxă este chemată să trăiască din plin viaţa Bisericii şi să împlinească serviciul bisericesc care i se potriveşte în interiorul şi exteriorul sfântului locaş, sub diferite forme, totdeauna de natură eclesială nu însă preoţească.

Investită cu demnitatea şi calitatea de diaconesă, femeia ortodoxă poate să participe la misiunea Bisericii în sectoare cum sunt cel

pastoral, catehetic misionar, social acestea toate pe deasupra posibilităţii ce-o are de a depune sfintele voturi monahale.

Evident problema hirotoniei femeilor, stabilirea cu exactitate a rolului diaconeselor în ierarhia clericală, în general locul credincioaselor în viaţa Bisericii, îşi aşteaptă rezolvarea din partea unor cercetători competenţi.

Scrisă cu dorinţa de a se lămuri această problemă, cartea „Hirotonirea femeilor în Biserica Ortodoxă", aduce o lumină într-o problemă atât de controversată şi supusă unor discuţii aprinse.

Deşi rolul femeilor în viaţa liturgică rămâne pe mai departe o problemă viu discutată, cartea este importantă pentru conţinutul său, cu argumentarea pro sau contra, răspunzând unei teme deosebit de actuale pentru lumea creştină la acest sfârşit de mileniu.

Drd. ADRIAN CAREBIA

Prof. V.V. Zenkovsky, „CONVORBIRI CU TINERII DESPRE SEXUALITATE", Editura Bizantină, Bucureşti, 1998, 140 p.

V.V. Zenkovsky, reputat teolog rus din diasporă, doctor în psihologie, profesor la Institutul Teologic Ortodox din Paris, în perioada interbelică, s-a impus ca autoritate de necontestat în domeniu prin studiile sale de antropologie creştină. Opera sa a fost făcută cunoscută la noi mai ales prin recenzii publicate în perioada interbelică de către Părintele Dimitrie Balaur şi Pr. Stelian Iliescu şi Paraschiv Angelescu în revista Patriarhiei Române — Biserica Ortodoxă Română. Din titlurile recenzate amintim „Problemele educaţiei în lumina antropologiei creştine, Partea I, Paris 1934, YMCA Press, 267 pag., în B.O.R. 1935, Nr. 5—6, pag. 308, semnează D. Balaur; „Problema frumosului în opera lui Dostoievski, în B.O.R., 1934, Nr. 7—8, pag. 537—539, semnează Pr. D. Balaur „Convorbiri cu tinerii despre problemele sexului", YMCA Press, 1929, 72 pag., în B.O.R., 1935, pag. 291—295, semnează Pr. D. Balaur, „Criza Protestantismului în Germania", 1935; „Problema cauzalităţii psihice", 1935; „Sfânta Euharistie şi problemele morale în viaţa omului modern", trad. Pr. D. Balaur, în B.O.R., 1935, pag. 241—254; „Problemele antropologiei creştine", trad. Pr. Stelian Iliescu şi Pr. Paraschiv Angelescu în B.O.R., 1935, Nr. 9—10, pag. 444—483. Amintim aici şi lucrări ale autorului apărute după cel de-al doilea război mondial, care din binecuvântate cauze n-au putut intra în atenţia teologilor români: „Das Bild vom Menschen in der Ostkirche", Stuttgart, 1951; „A History of Russian Philosophy", 2 vol., New-York, Columbia University Press, 1953.

Lucrarea „Convorbiri cu tinerii despre sexualitate", a profesorului Zenkovsky şi publicată în editura Bizantină în 1998, nu este de dată recentă, după cum s-a văzut mai sus, conjuncturi defavorabile punând piedici tipăririi ei cu toate că Părintele D. Balaur a tradus-o, un rezumat al ei fiind chiar tipărit în B.O.R., Nr. 5—6, pag., 291—295 din anul 1935.

Prezenta lucrare înglobează în cuprinsul ei structurat în două părţi o „Introducere semnată de Părintele Constantin Coman, urmată apoi de „Convorbiri cu tinerii despre sexualitate", după care se succed Capitolele I, II şi III. Partea a II-a conţine studiul aceluiaşi autor, „Problemele antropologiei creştine', apărut prima dată în B.O.R., anul 1935, Nr. 9—10, pag. 444—483, în traducerea Pr. Stelian Iliescu şi Pr. Paraschiv Angelescu.

Tipărirea acestei lucrări, una din dorinţele pr. D. Balaur, care n-a mai trăit să şi-o vadă împlinită, a fost posibilă prin amabilitatea doamnei Veronica Struţeanu, ce a pus la dispoziţia editurii unul din exemplarele traducerii.

Valabilitatea şi necesitatea stringentă a acestei lucrări se desprinde şi rămâne autentică şi azi din aprecierile părintelui Dimitrie Balaur: „Astăzi problema sexualităţii se pune deschis şi fără acea rezervă care stăpânea altădată lumea. A continua să o ignorăm înseamnă a face politica struţului. Însă tot atât de absurd ar fi şi dacă, în năzuinţa de a informa tineretul în această delicată chestiune, nu am pune toată grija în alegerea mijloacelor. Oare nu vedem astăzi etalându-se pretutindeni o literatură care pretinde să satisfacă această cerinţă, dar care în realitate nu este altceva decât o continuă provocare şi un îndemn permanent la desfrânare? Deci chestiunea este atât de gingaşă, încât călăuzitorul care îşi ia o asemenea sarcină trebuie să fie foarte prudent, foarte meşter, ca să poată, fără primejdie, să iniţieze tineretul în asemenea probleme".

Importanţa lucrării de faţă constă şi în faptul că ea se ocupă cu problemele sexualităţii tinerilor înainte de căsătorie, cu problemele atât de delicate, dar atât de spinoase pe care le ridică vârsta adolescenţei şi a primilor ani de maturitate a tânărului. Cartea prof. Zenkovsky este prima care se ocupă de problemele sexualităţii, cu frământările, căderile şi impasurile în care adeseori se află tinerii din cauza presiunii sexualităţii, propunând o perspectivă creştinească a acestora, temeinic ancorată în antropologia creştină, spune părintele Coman adăugând că „meritul extraordinar al cărţii de faţă este acela că reuşeşte abordarea serioasă a unei teme delicate, aruncate peste bord de teologia academică şi chiar de pastorala ortodoxă cu mult timp în urmă". Lucrarea vine în întâmpinarea tinerilor în primul rând, hărţuiţi în aceste timpuri „apocaliptice" din toate părţile de informaţii şi materiale informative transmise pe toate căile comunicaţiei moderne, constituindu-se într-o pseudo educaţie sexuală fără vreo relaţionare cu punctul de vedere creştin ortodox, căscând astfel prăpastia pierzaniei în numele emancipării şi speculând imobilismul şi cramponarea în perimetrul tabuu-lui a celor pe drept chemaţi să vestească şi să arate lumina.

A doua categorie, în întâmpinarea căreia vine prezentul studiu, o constituie duhovnicii, cei ce simt acutizarea lipsei de informare în domeniu fiind direct implicaţi ca factor formator în evoluţia spirituală a unui tânăr chinuit de problemele sexualităţii şi îngrădit de „nu-ul neclarificat îndeajuns în contextul apologetic al disputei moralei creştine cu morala veacului în acest domeniu. Şi nu în ultimul rând, şi zic eu mai ales, vine în întâmpinarea părinţilor, cei care au trecut la rândul lor, lămuriţi sau nelămuriţi şi convieţuiesc cu criza copiilor lor, generată de presiunea uneori îndelungată, dominantă şi chinuitoare a sexualităţii, având enorma responsabilitate a educaţiei prin prisma mântuirii.

În scurta sa introducere, autorul subliniază însemnătatea problemelor sexuale în dezvoltarea psiho-fizică a omului, arătând că sexualitatea este „interferenţa înălţimilor senine şi adâncurilor întunecoase", excluzând din abordarea temei superficialitatea şi frivolitatea, atrăgând atenţia asupra dificultăţii şi a responsabilităţii pe care le implică abordarea.

Contextul abordării temei este contemporaneitatea noastră, otrăvită, ce se sileşte să provoace în orice fel sexualitatea din noi canalizând-o spre trăirea şi dorirea de emoţii şi de simţiri acute şi tari. Locul acestei geneze malefice a sexualităţii ca pecete a vieţii, îl constituie oraşul, marile aglomerări urbane unde identitatea culturală autentică în valoarea sa morală se pierde şi unde subcultura îşi face apariţia profesând ca valoare morală ceea ce constitue fundalul vieţii de acest tip, mizeria şi gunoiul. Timpul este a doua categorie luată în discuţie, adeseori neglijată de cei maturi, în care efervescenţa problematicii sexuale este ascunsă de inocenţa vârstei şi de duplicitate: tăcere exterioară şi curiozitatea internă acută pe tema sexului. Autorul subliniază necesitatea întâmpinării acestor probleme din partea celor maturi şi reafirmă valoarea castităţii ca armă şi antidot nu pe un ton exclusivist ci persuasiv: „Rostul lucrării de faţă este tocmai acela de a descoperi, de a arăta că drumul castităţii, fiind o cerinţă a conştiinţei morale, este dictat odată cu această conştiinţă morală şi de ştiinţa modernă". (pag. 20).

În debutul capitolului I se continuă ideea importanţei sexualităţii în viaţa omului şi mai ales a orânduirii acesteia pe cele două axe: viaţa în căsătorie legală şi sfinţită şi virginitatea şi castitatea până la căsătorie.

Controlul şi alegerea sunt două premise ale trăirii vieţii sexuale şi depind de unii factori ca cei culturali şi educaţionali, cenzurând din anii tinereţii senzualismul, dar arătând clemenţă faţă de greşelile eventual survenite motivându-le ca reparabile, în ciuda părerii comune. Condiţia este doar sinceritatea pocăinţei şi irepetabilitatea păcatului arătând că, curăţenia sexuală este mai întâi de toate şi mai mult decât toate curăţenia sufletului.

Vârsta perioadei de criză este fixată la băieţi între 13—14 ani şi 25 ani, iar pentru fete 11—12 ani până la 23, ani care coincid cu anumită maturitate sexuală, în care, se defineşte „impulsul sexual, partea pur instinctuală şi erosul, freamătul iubirii şi căutarea de contopire pur spirituală cu fiinţa iubită" (pag. 26). Folosind detalii tehnice, autorul arată dezvoltarea psiho-biologică a copiilor în raport cu sexualitatea, avertizând asupra tendinţelor degenerative ale sexualităţii şi asupra influenţei malefice a mediului: „Căci adevărata viaţă sexuală se manifestă nu numai în necesitatea satisfacerii impulsurilor sexuale ci, mai ales, în necesitatea iubirii, contopirea corporală apărând nu doar ca o parte a acestei iubiri, ci fiind întru totul supusă iubirii". (pag. 31). Singura soluţie a armonizării acestei dualităţi sexualitate-eros, este înaintată familiei. Introspecţia în psihologia adolescenţei şi

a tinereţii în raport cu viaţa sexuală, se adânceşte, definind caracteristica comportamentală în procesul maturităţii sexuale atât la băieţi cât şi la fete, prin „legea dublei exprimări a sentimentelor". (pag. 34) din prisma necesităţii iubirii „necesitatea adâncă pe care o simte cineva de a ieşi din hotarele personalităţii sale şi de a ajunge la o contopire desăvârşită cu fiinţa iubită" (pag. 34).

Analizând factorii destabilizatori ai vieţii sexuale dintre care anturajul este determinant, autorul oferă drept pavăză sigură îndrăgostirea adevărată de cineva, potrivind însă mişcarea aceasta după cuvântul Sf. Ap. Pavel: „băgaţi seama, cu grijă, cum umblaţi" (Efeseni 5, 15).

În încheierea capitolului se revine concluzionant asupra riscului bifurcării sexualităţii şi erosului, indicând doar calea familiei ca dezlegare a problemei sexuale sau monahismul, arătând că orice abatere de la această cale se pedepseşte aspru de natură, dezorganizând şi călcând în picioare legea vieţii.

Capitolul II este consacrat valorii inalienabile a căsătoriei ca taină instituită „în Hristos şi în Biserică" o înmănunchere a trei laturi: biologică, socială şi spirituală, ce constituie un tot armonic. Pe această premisă se grefează normalitatea sexualităţii şi erosului ce în „unitatea lor ultimă devine izvor de forţe noi, care descoperă calea nouă a vieţii" (pag. 45). Spre desăvârşirea acestei taine ni s-au dat două daruri ce ţin de viaţa sexuală: castitatea, fecioria şi zămislirea de prunci, maternitatea. Cât priveşte latura socială: „din legătura binefăcătoare şi plină de compasiune a unuia faţă de celălalt, la ambii soţi apare o stare de sensibilitate socială, care lasă să se înţeleagă, în toată însemnătatea ei, valoarea familiei în dezvoltarea raporturilor sociale". (pag. 49). Latura spirituală a familiei este arhicunoscută, ontologică chiar, căci menirea legăturii de familie este de a deveni „o mică biserică". De asemenea se atrage atenţia asupra echilibrului vieţii sexuale al cărui „patinaj" poate ameninţa familia cu primejdia căderii. „Prin urmare, nu trebuie să tratăm cu superficialitate sexul din noi. Suntem datori să-i păzim cu sfinţenie taina, să căutăm orânduirea sa dreaptă şi firească şi să ne temem de orice pervertire sau exprimare unilaterală" (pag. 58).

Capitolul III este dedicat în întregime explicării angrenajului diabolic în care cade tânărul ce se lasă pradă sciziunii dintre sexualitate şi eros, această bifurcaţie cu efectele osândei este rezultatul capcanei abisale care o constituie imaginaţia. Principala primejdie la care adolescenţii sunt expuşi este păcatul sau viciul ascuns al masturbaţiei (malahiei) căruia i se face o analiză, insistându-se asupra metodelor profilactice şi curante.

O altă ameninţare care pândeşte tineretul este viaţa sexuală precoce (până la căsătorie) ale cărei efecte dezastruoase asupra sufletului sunt incalculabile prezentând în antiteză normalitatea şi binecuvântarea relaţiei trupeşti în familie. Din nou se oferă aceeaşi metodă defensivă în faţa ispitei imaginaţiei, aceea a „trezviei". „Dezvoltarea nere-

ţinută a imaginaţiei rupându-ne de lumea reală, ne poate duce la pierderea echilibrului sufletesc" (pag. 72). Pentru curăţirea imaginaţiei şi canalizarea ei spre alte direcţii se apelează la rugăciune. „În anii tinereţii trebuie să ne păzim, să luptăm cu mişcările trupului care ne-ar îndemna spre cădere şi mai presus de toate, să păstrăm neîntinată imaginaţia noastră (...) căci sexualitatea poate deveni blestem, cauză a nenumărate boli sufleteşti şi trupeşti, izvor de tragedii în viaţă, dar tot ea poate fi şi izvorul celor mai înalte şi mai frumoase bucurii". (pag. 83). Cartea se încheie cu un elaborat tratat de antropologie ce se poate constitui (şi este de fapt) într-o lucrare separată dar, care are o legătură cu prima parte, împreună cu care converg spre „drumul vieţii noastre care este mântuirea sau îndumnezeirea, ea este lupta cu ipseitatea întunecoasă, resimţirea în noi a legăturii harice cu Biserica, propria noastră regăsire în Dumnezeu. Prin această legătură harică se şi dobândeşte treptat sfinţirea, adică strălucirea chipului lui Dumnezeu în noi şi împărtăşirea cu Fiinţa dumnezeiască". (pag. 140).

SUCIU EMANUEL SEBASTIAN

Zorica Laţcu Teodosia, **POEZII**, Editura Semne, Bucureşti, 1999, 89 p.

După 1989 răsfoind, câteva numere ale unei reviste literare interbelice („Luceafărul"), am fost surprinsă de poemele unei autoare pe atunci necunoscută mie. Sensibilitatea şi trăirea deosebită care răzbăteau printre rândurile acestei autoare mi-au atras atenţia. Mai târziu am reîntâlnit numele şi poezia acesteia. Este vorba despre Zorica Laţcu. Una dintre ocaziile de reîntâlnire cu poezia autoarei în discuţie a fost publicarea unui volum de poezii la Editura „Semne" din Bucureşti, anul acesta. Cartea de faţă oferă o selecţie a poemelor apărute în volume ca: „Osana Luminii" (1947), sau „Spre insulă" (1944). Ca repere biografice putem aminti faptul că autoarea a absolvit Facultatea de Limbi clasice din Cluj, în anul 1940. A lucrat apoi ca preparator la Institutul de Lingvistică de la Cluj iar în anul 1948 a intrat în mânăstirea Vladimireşti, de unde va fi exclusă în 1955. A urmat apoi mai mulţi ani de închisoare şi eliberarea în 1964. Alături de volumele de poezie: „Insula albă" (1944), „Osana Luminii" (1947 şi „Poemele iubirii (1949), Zorica Laţcu a mai realizat traduceri din Origen (1981), Grigorie de Nyssa şi Sf. Simeon Noul Teolog.

Revenind la volumul de poezii apărut la Editura „Semne", sentimentul pe care l-am avut citind versurile a fost cel al unei iubiri care arde cu intensitate deosebită. Iubirea izvorâtă din lumina sau iubirea izvorâtoare de lumină, iată ceea ce simţi citind poemele Zoricăi Laţcu. În fapt, chiar unul din volumele ale cărui poezii apar aici poartă semnificativ titlul: „Osana Luminii". Motivul luminii străbate într-adevăr poezia de factură religioasă a autoarei. Aceste poeme sunt asemenea unor imne închinate luminii, „nespus de mare har", luminii dătătoare de sens şi creatoare de viaţă. Întrezărirea luminii, bucuria acestei întâlniri şi iubirea care ia astfel naştere, sunt coordonate ale poeziei religioase grupate în prima parte a volumului în discuţie. Poezii ca: „Tu", „Răpire" sau „Duh" sunt încercări de a exterioriza trăirea mistică a iubirii divine. Iubirea care arde pentru El este asemenea rugului aprins în deşertul vieţii. Sentimentul unirii cu Cel divin este copleşitor. Dorul pentru Cel iubit se înalţă chinuind biata făptură înlănţuită în cotidianul lut. Trăirea răpirii mistice de către Cel ce este iubire se încerca a fi exprimată în fragile cuvinte omeneşti:

„Înotam în valuri de lumină, undeva,
Şi n-am ştiut că asta e iubire,
Să treci din beznă în nemărginire,
Cu mâna strânsă în mâinile cuiva".

Asemenea sentimente pot fi exprimate cel mai bine prin versuri. Atât de copleşitoare sunt aceste răpiri mistice încât cuvintele le pot cu greu exprima:

„Cuvinte, cum pot să prind în voi
Simţirea mea, în voi ca să rămână?
Mergeam prin flăcări negre mână-n mână,
Topiţi în veşnicie amândoi".

Versuri ca acestea îşi merită locul în galeria poeziei mistice, indiferent de spaţiul sau timpul religios. Aceeaşi iubire mistică pe care o găsim şi în scrierile unor mistici ca: Ioan al Crucii sau Sf. Grigorie Teologul.

Flacăra iubirii străbate şi partea a doua a volumului de faţă însă, de această dată se trece din sfera scrisului, a religiosului în cea a mundanului. „Melissa către Diodor" sau „La fântână" sunt minunate poeme de dragoste, de o sensibilitate deosebită.

O poezie care într-adevăr oferă o împărtăşire de bucurie, lumină şi iubire.

SILVANA BUNEA

DIN VIAŢA FACULTĂŢII

RECENZII